This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATORZIÈME

Digitized by Google

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, doyen de la Faculté des lettres de Nancy ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; E. STROEHLIN, professeur à l'Université de Genève ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

SEPTIÈME ANNÉE

TOME QUATORZIÈME

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1886

Digitized by Google

TS L3
R4
v.14

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

L'EMPEREUR JULIEN

(*Deuxième article* [1])

IV

Ce qui peut arriver de pire à un souverain, quand il possède de grandes qualités de chef d'État et de chef d'armée, c'est de mettre ces qualités et son pouvoir suprême non pas au service des intérêts généraux, permanents, purement politiques, de son empire, mais d'une idée fixe, d'une toquade, qui lui est personnelle, et dont la poursuite, même habilement menée, obscurcit les mérites qu'il se serait acquis devant ses contemporains et la postérité en se bornant à son rôle de gouvernant sage et actif. Julien était destiné à fournir un éclatant exemple de cette vérité.

L'empire romain était menacé par trois grandes causes de ruine : 1° les Barbares et la Perse qui assiégeaient ses frontières et qui y faisaient de continuelles trouées ; 2° l'affaiblissement administratif et fiscal, dont les origines remontaient déjà loin, et que la corruption des fonctionnaires, l'absence de contrôle sérieux et d'esprit public aggravaient tous les jours ; 3° l'exaspération des conflits religieux et théologiques qui divisaient l'empire en autant de partis irré-

[1]) Voir la précédente livraison de la *Revue de l'Histoire des Religions*, tome VIII, n° 3.

262274

Digitized by Google

conciliables. Julien avait prouvé dans les Gaules qu'il était capable de tenir tête aux deux premiers éléments de dissolution. Le troisième était le plus ardu à combattre, en ce sens que l'énergie et le labeur assidu n'y pouvaient suffire. Si Julien eût été vraiment impartial dans le débat religieux, s'il s'en était tenu sincèrement aux termes de ses premières déclarations où il se posait simplement en protecteur de la liberté de conscience pour tous et de l'égalité religieuse de tous ses sujets, peut-être aurait-il réussi à pacifier une situation profondément troublée. Mais, pour cela, il eût été nécessaire qu'il ne fût pas lui-même passionnément épris de l'un des principes en litige. Il lui aurait fallu une vertu surhumaine pour que, dans l'état d'esprit où il était, il ne succombât jamais à la tentation de mettre son immense pouvoir au service de sa passion religieuse. On peut même dire à son éloge qu'il se contraignit visiblement pour ne pas donner tout de suite un libre cours à ses ressentiments contre le christianisme sous toutes ses formes. Son règne, qui fut si court, fait aisément illusion à cet égard. Grâce à son activité dévorante, ce règne de vingt mois est plus rempli que tel autre règne de dix ans. Mais Gibbon a bien vu quand il a reconnu la pente glissante sur laquelle Julien se laissait entraîner et qui menait droit à une guerre civile et religieuse où l'empire pouvait sombrer.

Maître incontesté, Julien montra sur le trône impérial les mêmes vertus de gouvernement dont il avait fait preuve à Lutèce. Il commença par chasser de la cour tous les parasites, espions, coiffeurs, barbiers, échansons, cuisiniers, eunuques, histrions, officiers de parade, que le luxe oriental de ses prédécesseurs avait accumulés en rangs serrés et très dispendieux autour du trône. Sa table fut réduite à la plus grande simplicité. Pour la première fois, depuis longtemps, on vit l'empereur s'occuper lui-même, avec une infatigable assiduité, de toutes les affaires extérieures et intérieures de l'État. Il dédaigna d'assister régulièrement aux jeux du cirque. Il remit en honneur la décence et la chasteté par sa

Digitized by Google

conduite privée. Il donna l'exemple d'un complet renoncement aux parures coûteuses, naturellement imitées par tout ce qui tenait à la cour, qui pesaient d'un poids si lourd sur le trésor impérial. Peut-être même alla-t-il trop loin dans cette louable direction. Le palais de Constantinople prit l'apparence d'un grand désert ; le peuple habitué aux magnificences impériales, trouva que le nouvel empereur aimait un peu trop à imiter les philosophes cyniques, et Gibbon dit avec bon sens que Julien eût mieux fait d'éviter l'affectation de Diogène tout en repoussant celle de Darius [1].

En même temps, il fut relativement modéré dans la vindicte qu'il exerça sur les principaux auteurs des exactions et des crimes qui avaient souillé le règne précédent. Il fit montre d'un grand respect pour les anciennes formes républicaines, au point de donner publiquement la préséance aux deux nouveaux consuls qui venaient lui rendre hommage [2]. Cela rentrait bien dans son amour romantique des institutions du passé. Il se condamna lui-même à une amende pour avoir, contrairement à la loi, affranchi *motu proprio* un esclave au lieu et place d'un consul. Il élargit l'autorité du Sénat qu'une fiction légale avait transporté par moitié de Rome à Constantinople. Il tâcha de porter remède par de nombreux édits aux abus qui avaient presque entièrement ruiné l'organisation municipale dans les provinces [3]. Il voulut relever de leur décadence les vieilles cités grecques dont les noms rappe-

1) Ch. XXII, p. 492, vol. 2, éd. Bohn. — Comp. Libanius, *Orat. Parentalis*, 62, 84, 85, 88, — Julien, *le Misopôgon*. — Ammien Marc., XXII, 4. — Julien était revenu au port de la barbe, mais il la négligeait par principe, ce qui provoquait les railleries de ses ennemis. Le Misopôgon renferme à ce sujet un étrange passage où Julien lui-même se vante de sa barbe... et de la vermine qui l'habite! Αὐτὸς προσέθεικα τὸν βαθύν τουτόν πώγωνα... ταῦτὰ τοὶ διαθέοντων (errant çà et là) ἀνέχομαι τῶν φθειρῶν (pediculorum), ὥσπερ ἐν λοχμῇ τῶν θηρίων. Ce trait en dit assez sur l'exagération affectée qui gâtait si vite les meilleures tendances de l'empereur néo-platonicien.

2) Amm. Marc., XXII, 7. — Mamertin, *Panegyr. Vet.*, II, qui éta it l'un des deux consuls, ne sait comment exalter assez dignement cet acte de déférence.

3) Libanius, *Orat. Parent.*, 71. — Amm. Marc., XXII, 9.

Digitized by Google

laient cette antiquité dont il était épris, non seulement Athènes, sa favorite, mais aussi Argos, Delphes, Élée, etc. [1]. Il aimait à parler en public, et il discourut souvent sur les affaires de l'État devant le Sénat de sa capitale [2]. Il aimait à juger, et il prit souvent la place de ses préteurs pour résoudre les différends privés ou prononcer dans les arrêts criminels, non sans donner, ajoutons-le, de fréquentes preuves de cette agitation fébrile, que Grégoire de Nazianze avait déjà reprochée, en l'exagérant, au jeune étudiant qu'il avait rencontré dans l'auditoire des professeurs d'Athènes [3].

C'est que, si Julien n'avait plus à craindre les caprices d'un tyran soupçonneux, l'arrière-pensée qu'il nourrissait depuis sa vingtième année hantait toujours son esprit, et la puissance impériale elle-même ne lui permettait pas de s'y abandonner librement. Il voulait restaurer le paganisme. Il était bien tard. L'Église, qui avait résisté aux assauts des Décius et des Dioclétien, était bien autrement forte, après un demi-siècle de libre propagande et de faveur impériale, qu'elle ne l'était encore à la fin du IIIe siècle. Lui déclarer ouvertement et brusquement la guerre, il n'y fallait pas songer. Il est d'ailleurs à présumer que Julien était encore sincère quand il déclarait qu'il voulait uniquement la ramener au droit commun, rétablir la liberté et l'égalité religieuses et faire régner partout la paix. Il n'ignorait pas que nombre de villes importantes, en Asie et en Europe, en Égypte et en Afrique, étaient christianisées, que l'administration, l'armée elle-même étaient remplies de chrétiens, que rien n'eût été plus dangereux pour lui que de fournir un pareil prétexte à l'officier ambitieux qui aurait trouvé dans une persécution nouvelle le moyen de provoquer un soulèvement capable d'embraser tout l'empire. La sagesse lui conseillait bien plutôt de ne toucher qu'avec d'extrêmes précautions à cet ordre, délicat entre tous, de sentiments, d'intérêts et de passions.

1) Comp. Julien, *Epist.* 35. — Mamertin, XI, 9.
2) Libanius, *Orat. Parent.*, 75, 76 sv. — Socrate, III, 1.
3) Ammien Marc., XXII, 10.

Digitized by Google

La question est bien plutôt de savoir jusqu'à quel point le rêve caressé par Julien n'anéantit pas, dans le jugement que nous avons à porter sur lui, l'impression éminemment favorable que nous laisserait aisément tout le reste de sa conduite politique. Il est difficile de se prononcer.

Ce qu'il est toutefois permis d'affirmer, c'est que Julien pouvait se faire illusion. L'expérience faite par Constantin montrait de quel poids l'exemple d'un empereur populaire et victorieux pesait sur les inclinations des esprits en matière religieuse. Quels progrès n'avait pas faits le christianisme depuis le jour où il fut généralement connu que l'empereur lui-même adhérait à la religion nouvelle et regardait avec une bienveillance particulière ceux qui se décidaient à l'adopter! Pourquoi l'exemple contraire n'aurait-il pas les mêmes effets en sens inverse? De plus, il s'en fallait bien que, malgré les efforts de Constantin et de Constance, la totalité de leurs sujets se fussent faits chrétiens. S'il y avait beaucoup de villes devenues en majorité chrétiennes, il y en avait aussi bien d'autres où le polythéisme était resté prépondérant. Les campagnes étaient, dans la plupart des provinces, à peine entamées. L'aristocratie romaine, de son côté, imitée très probablement par celle de Constantinople et d'autres grandes cités, se montrait en majeure partie récalcitrante à la foi chrétienne. L'esprit conservateur devait entrer pour beaucoup dans cette résistance à l'innovation religieuse, mais il s'y joignait chez beaucoup d'esprits cultivés la force que procure à un parti pris religieux l'alliance d'une philosophie qui élève ce parti pris à la hauteur d'une conviction raisonnée. N'était-ce pas l'expérience de Julien lui-même? Pourquoi devait-il renoncer à l'espoir de restaurer sa religion préférée en propageant la philosophie qui en était la brillante apologie? Enfin, puisant toujours dans ses impressions personnelles sa manière de comprendre la situation, il avait lieu de penser que l'engouement, à ses yeux parfaitement déraisonnable, qui avait valu tant de succès à « l'insanité galiléenne, » touchait à son terme. Le christianisme était loin d'avoir tenu

Digitized by Google

ses promesses. Le paradis terrestre était plus que jamais chimérique. Les conducteurs des chrétiens, les évêques, dont l'organisation, les pouvoirs, l'union avaient séduit Constantin, étaient divisés, en querelle sur les questions qu'ils jugeaient les plus importantes, ne parvenant ni à s'entendre, ni à se supporter, fatiguant leurs ouailles du bruit de leurs disputes haineuses, les ennuyant de leurs subtilités théologiques auxquelles les fidèles ne pouvaient plus rien comprendre. C'était tout autre chose avec le néo-platonisme qui, sans doute, en bien des points, était inaccessible aux intelligences vulgaires, mais qui se gardait bien d'excommunier les âmes simples, bornées à la bonne grosse religion des temps mythologiques. Au contraire, il avait pour elles des cadres tout tracés et d'inépuisables indulgences. Julien pouvait donc espérer que le dégoût, dont il était pénétré pour le christianisme et ses enseignements, ne tarderait pas à se généraliser et par conséquent à favoriser son œuvre de restauration.

Il n'oubliait qu'une chose, c'est que le fleuve de l'histoire ne remonte pas. A part quelques néo-platoniciens et quelques conservateurs des hautes classes, la masse restée païenne était bien plus sceptique et indifférente qu'autre chose. Les causes, remontant déjà loin, qui avaient jadis détaché tant d'esprits de la foi mythologique, n'avaient pas discontinué d'agir dans les couches profondes. La réaction en faveur de cette foi plus ou moins modifiée par la philosophie n'avait pas pénétré dans ces multitudes qui n'avaient plus confiance dans des institutions vieillies, auxquelles manquait toujours plus la sève qui fait vivre. Julien ne voyait pas qu'il allait épuiser son temps et ses forces dans la galvanisation d'un cadavre.

Disons enfin ce qui l'excuse et l'accuse à la fois. Assez vaniteux dès sa jeunesse, avec cet amour-propre que développe aisément la compression chez un jeune homme qui se sent de la valeur, mais qui se voit méconnu, contrarié, refoulé sur lui-même par un entourage hostile qu'il méprise, Julien avait

Digitized by Google

acquis une très haute idée de ses capacités. La dissimulation dont il avait contracté l'habitude avait dégénéré en une sournoiserie qu'il prenait pour une habileté suprême. Nous en donnerons plus d'une preuve [1]. Ses brillants succès en Occident, l'adresse avec laquelle il avait pendant plus de dix ans trompé tout le monde à la cour de son prédécesseur et ce prédécesseur lui-même, sa pointe audacieuse et parfaitement dirigée sur Constantinople, si bien conçue que la mort inattendue de Constance avait semblé lui ravir en partie la gloire d'une réussite infaillible, tout concourait à augmenter sa confiance en lui-même. Il pouvait croire qu'il n'y avait pas de difficultés dont il ne put venir à bout en joignant, comme il l'avait fait jusqu'alors, la prudence qui sait observer et attendre à l'activité qui ne laisse perdre ni une minute ni une occasion. Ses propres superstitions, ses divinations, ses visions extatiques le confirmaient dans l'idée qu'il était destiné par les dieux à jouer un grand rôle de restauration politique et religieuse. Il entreprit donc son « grand dessein » avec la conviction qu'il en viendrait à ses fins.

Il débuta par un édit qui rappelait celui de Constantin l'an 212 et que tous les amis de l'égalité religieuse ne peuvent qu'approuver. Il ordonnait la tolérance universelle, il retirait les privilèges contraires au droit commun que ses prédécesseurs avaient octroyés aux chrétiens et dont ceux-ci étaient loin d'avoir toujours fait un bon usage. Toutefois il entendait maintenir leur liberté de croyance et de culte. Il interdisait les dénominations injurieuses d'idolâtres et d'hérétiques. Il ordonnait la réouverture de tous les temples païens, dont beaucoup restaient fermés ou tombaient de vétusté, et la célébration régulière de tous les sacrifices traditionnels [2].

1) Déjà, quand il était en Gaule, il s'était débarrassé d'un chef allemand, Vadomair, dont les relations et les armements l'inquiétaient, par une ruse qui fait plus d'honneur à son adresse qu'à sa loyauté. Vadomair fut invité sous les dehors de l'amitié à prendre part à un festin. Il y vint sans soupçon, fut fait prisonnier au beau milieu de la fête et transféré au fin fond de l'Espagne (Amm. Marc., XXI, 4. — Zosime, 3).

2) Amm. Marc., XXII, 5. — Sozomène, V, 5.

Digitized by Google

En même temps il rappela de l'exil les évêques, orthodoxes et autres, qui avaient été bannis loin de leurs sièges par son prédécesseur. Les Donatistes, les Novatiens, les Eunomiens ; mais aussi les Athanasiens et Athanase lui-même furent l'objet de cette espèce d'amnistie. Non sans une bonne dose d'ironie, Julien fit venir en sa présence les principaux chefs de parti pour les exhorter à vivre désormais dans la concorde. Ammien Marcellin [1] ne cache pas que son secret espoir était de raviver le feu des disputes en mettant en face les uns des autres des adversaires dont il avait appris à connaître l'intransigeance.

Lui-même déploya la dévotion païenne la plus exaltée. Il eut dans son palais une chapelle impériale dédiée à son dieu favori, le soleil. Dans la théologie pratique du néo-platonisme, c'est le soleil qui est l'œuvre la plus directe, l'image la plus fidèle du grand Être invisible, principe inaccessible du monde, et c'est au soleil surtout que doivent s'adresser, comme au dieu suprême visible, les hommages et les offrandes des mortels. Tous les matins et tous les soirs, il sacrifiait au soleil. Mais il faisait aussi la part qui leur était due à la lune, aux étoiles, aux génies de la nuit et à ces « démons » en nombre indéfini auxquels le néo-platonisme ramenait volontiers le menu fretin des divinités inférieures de l'ancienne religion. Ses jardins et ses appartements étaient remplis de statues sacrées. Les jours de fête publique, il visitait scrupuleusement le temple du dieu ou de la déesse du jour et il excitait le peuple à imiter son zèle. Il avait rendu un nouveau lustre au titre impérial de *Pontifex Maximus*, et, bien loin d'en faire une simple étiquette, il affectait de remplir lui-même les plus humbles fonctions du sacerdoce, apportant le bois du sacrifice, allumant le feu, égorgeant la victime, plongeant ses mains sanglantes dans les entrailles des animaux immolés pour en arracher le cœur ou le foie et lire sur les viscères palpitants les signes annonciateurs de l'avenir.

1) XXII, 5.

Digitized by Google

Car il avait étudié l'haruspicine et l'extispicine. S'il se contentait pour lui-même du régime le plus austère, il croyait ne pouvoir exagérer le luxe de la table des dieux. Ce fut le seul genre de dépense excessive qu'il se permit. Il faisait venir de loin, à grands frais, des oiseaux d'espèces rares pour les immoler solennellement. Souvent il sacrifia plus de cent bœufs le même jour, et les railleurs exprimèrent la crainte, quand il partit pour la guerre de Perse, que s'il revenait victorieux, la race bovine ne disparût de l'empire. Par ses ordres, le même redoublement de sacrifices fut imité partout. Il alloua des sommes considérables pour restaurer les temples ruinés par le temps ou dépouillés par des mains chrétiennes. Une quantité de familles et de cités reprirent l'usage, qu'elles avaient négligé depuis longtemps, des sacrifices réguliers. Il faut entendre les accents dithyrambiques de Libanius. « Toutes les parties du monde célébrèrent le triomphe de la religion à ce ravissant spectacle des autels rallumés, des victimes saignantes, de l'encens fumant, des cortèges de prêtres et de devins officiant sans crainte et sans péril. Le bruit sacré des prières et des musiques s'entendait sur les plus hautes montagnes, et le même bœuf fournissait un sacrifice aux dieux et un repas à leurs joyeux adorateurs [1]. » Cette profusion de sacrifices coûteux fut blâmée par les païens eux-mêmes qui ne voyaient aucun mal à ce qu'on sacrifiât, mais qui, ne comprenant plus très bien pourquoi le sacrifice était agréable aux dieux, n'y voyant plus qu'un rite de pure forme, ne pouvaient concilier la prodigalité impériale avec les maximes de stricte économie dont Julien s'était fait une règle de conduite et de gouvernement [2].

1) Comp. Julien, Misopôgon. —Libanius, *Orat. Parent.*, 60. — Amm. Marcellin, XXII, 12. — Grég. de Naz., *Orat.* 4.

2) Amm. Marc., XXII, 12. Hostiarum sanguine plurimo aras crebritate nimia perfundebat, tauros aliquoties immolando centenos et innumeros varii pecoris greges, avesque candidas terra quæsitas et mari. — XXV, 4. Superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator, innumeras sine parcimona pecudes mactans; ut æstimaretur, si revertisset de Parthis, boves jam defuturos.

Digitized by Google

Julien connaissait très bien les raisons politiques dont le poids avait décidé son oncle Constantin à faire pencher la balance de ses faveurs au profit du christianisme. C'est l'organisation épiscopale qui l'avait ravi. Dans un moment où les ressorts officiels de l'empire étaient si relâchés, il avait trouvé fort habile d'étendre une main protectrice, directrice aussi, sur ce corps épiscopal répandu sur tout l'empire, qui ne ménagerait pas son dévouement au défenseur tout-puissant de la foi et qui lui fournirait dans toutes les provinces un état-major de lieutenants officieux, mais influents et sûrs. L'Église, au IVe siècle, de démocratique était devenue oligarchique, et Constantin s'était dit qu'en tenant l'épiscopat, qui n'avait pas encore de chef central reconnu, il tiendrait l'Église toute entière. Julien s'imagina qu'il pourrait obtenir un même résultat en centralisant dans sa personne, au nom du pontificat suprême, la surveillance et la discipline des nombreux sacerdoces païens répandus sur toute la surface de l'empire romain. En quoi il se faisait de grandes illusions, ne comprenant pas que l'épiscopat œcuménique s'était constitué sur la base du principe universaliste inhérent au principe chrétien, tandis que les sacerdoces polythéistes étaient, par essence, locaux et tout au plus régionaux. Ce caractère éminemment local ou régional des cultes polythéistes était même une des traditions du passé que le néo-platonisme avait trouvé moyen de justifier dans ses complaisantes théories. Mais ce n'est pas le seul cas où Julien, à coup sûr sans s'en douter, se montre déterminé par des idées et des faits dont il puise la notion dans le camp ennemi. La réalité est qu'il tâcha de constituer quelque chose comme un césaro-papisme païen. Il nomma des « vicaires » et il lança de véritables lettres pastorales. Il voulait que, dans chaque cité, le sacerdoce polythéiste se distinguât par la piété et la moralité de ses membres. Si leur conduite était blâmable, ils seraient réprimandés et, au besoin, déposés par le souverain pontife, c'est-à-dire par l'empereur. Il leur prescrivait des règles de modestie privée et de pompe extérieure, de résidence à l'intérieur

Digitized by Google

des temples, de régularité minutieuse dans la célébration des sacrifices, de pureté morale immaculée et de décence scrupuleuse en public. Il leur interdisait la fréquentation des cirques et des tavernes, les repas luxueux, les conversations déshonnêtes, les liaisons suspectes. Leurs bibliothèques devaient n'être ouvertes qu'à des livres sérieux d'histoire et de philosophie ; mais point de comédies, de contes licencieux, de satires et notamment point de livres épicuriens [1]. Les ouvrages de Pythagore, de Platon, des Stoïciens, qui enseignent l'existence des dieux, leur providence et leur justice rémunératrice, voilà ce qui doit faire leur lecture habituelle. Bien mieux encore. Il leur enjoint des choses dont les anciens sacerdoces du polythéisme n'avaient jamais eu la moindre idée. Il les charge de recommander à tous la pratique des vertus de bienveillance et d'hospitalité, il leur promet à cette fin, s'ils en ont besoin, les subsides du trésor public et leur annonce qu'il compte mettre sous leur direction les hospices qu'il se propose de créer dans chaque ville et où les pauvres, sans distinction de pays ou de religion, seront abrités et secourus. C'est au déploiement de leur charité, ajoutait-il, que les Galiléens avaient dû tant de succès [2].

Il n'est pas possible de coudre plus ingénuement un morceau de drap neuf au vieux manteau. Il eut à se plaindre du peu de zèle qu'il rencontra parmi ceux dont il voulait faire ses coopérateurs [3]. Mais il encouragea par tous les moyens ceux dont il croyait devoir récompenser la ferveur. Si Constance s'était entouré d'évêques et de théologiens, Julien, à sa cour, réserva les meilleurs postes aux poètes, aux rhéteurs, aux philosophes, et aussi aux devins qui partageaient ses prédilections. Rien ne lui était plus agréable que d'ap-

1) Comp. Julien, *Epist.* 49, 62, 63, et un *Fragment* où il raille la genèse mosaïque et prend la défense du culte relatif des images. L'épicurisme, au IV^e^ siècle, n'avait plus aucune vogue.

2) Comp. les railleries que ces projets de Julien inspirent à Grégoire de Nazianze, *Orat.* III. — Sozomène, V, 15.

3) P. ex. Ὁρῶν οὖν ποηλὴν μὲν ὀλιγωρίαν ἡμῖν πρὸς τοὺς θεούς. *Epist.* 62.

Digitized by Google

prendre le retour à l'ancien culte de ceux qui l'avaient abjuré pour le nouveau. Lui-même disait[1] que lors même qu'il pourrait rendre chacun de ses sujets plus riche que Midas et chacune de ses villes plus grande que Babylone, il ne s'estimerait pas le bienfaiteur du genre humain s'il ne retirait pas son peuple de la révolte impie dont il se rendait coupable envers les dieux. Naturellement le nombre des « convertis » fut considérable, dès qu'il fut avéré que le chemin de la conversion était aussi celui des faveurs impériales. Julien dut même réprimer des excès de zèle; car sa sagesse politique lui montrait les dangers d'une persécution déclarée. Il veut qu'on persuade les gens par le raisonnement, λόγῳ, non par les coups, les injures et les tourments[2]. Mais, en même temps, il avoue qu'il est bien décidé à favoriser les amis des dieux plutôt que leurs contempteurs. « Il tenait pour ami l'ami de Zeus et pour ennemi son ennemi; » toutefois, avec cette nuance qu'il ne tenait pas tout à fait pour ennemi « celui qui n'était pas encore l'ami de Zeus, τὸν οὔπω Διὶ φίλον » car il ne repoussait pas ceux dont il espérait que le temps amènerait le changement, et il en désignait qui, d'abord, avaient refusé de se rendre et qui, plus tard, s'étaient agenouillés au pied des autels[3]. « Je défends, écrivait-il à Artabius[4], que l'on tue ou que l'on frappe injustement les Galiléens, j'entends qu'on ne leur fasse aucun mal; mais je dis qu'il faut absolument honorer de préférence les hommes fidèles aux dieux ainsi que les villes animées des mêmes dispositions. » La ville de Pessinonte avait réclamé des subsides. C'était un des foyers du vieux culte de Cybèle et d'Attis, et ce culte avait grandement souffert de l'indifférence croissante, quand ce n'était pas de l'hostilité, des populations. Julien écrit au grand-prêtre de Galatie qu'il est disposé à

1) D'après Libanius, *Orat. Parent.*, 59.
Epist. 52.
3) Libanius, *Orat. Parent.*, 59.
4) *Epist.* 7.

Digitized by Google

secourir Pessinonte, mais à la condition qu'elle tâche de restaurer le culte de la mère des dieux. Autrement, il regrette d'avoir à le dire, elle encourra sa disgrâce, il ne saura comment lui venir en aide, et il cite à ce propos, en les altérant un peu, ces deux vers de l'*Odyssée*, X, 73-74 :

Οὐ γάρ μοι θέμις ἐστὶ κομιζέμεν ἠ ἐλεαίρειν
Ἄνδρας οἵ κε θεοῖσιν ἀπέχθωντ' ἀθανάτοισιν,

« il ne m'est pas permis d'accueillir ou de prendre en pitié les ennemis des dieux immortels[1]. »

Cela ressemble beaucoup au système suivi par Louis XIV dans les années qui précédèrent la révocation de l'édit de Nantes. C'est encore un trait de ressemblance que les marques de dédain suprême qu'il affectait de prodiguer à ses sujets dissidents. Le nom de *chrétien*, avec sa signification universaliste, en quelque sorte supranationale, lui était antipathique. Il se servait à dessein de la dénomination de *Galiléens*, qui avait à ses yeux l'avantage de rabaisser l'Église chrétienne au rang d'une secte mesquine, originaire d'une province obscure et conservant toujours la marque de la médiocrité. Le caractère supranational de l'Église, qui était aussi en fait celui de l'Empire, cette analogie, qui avait été relevée de bonne heure par des apologistes chrétiens et qui avait certainement frappé Constantin, se trouvait implicitement nié par cette dénomination affectée. C'est ainsi qu'il aime à stigmatiser la σκευωρία, la machination, τῶν Γαλιλαίων, la μωρία Γαλιλαίων, « qui a failli tout renverser, tandis que, par la grâce des dieux, nous sommes tous sauvés[2] ! »

Cette sournoiserie, que nous avons déjà signalée dans les petites manœuvres que lui soufflait son antichristianisme, se révèle encore dans les procédés dont il usait pour violenter doucement les sentiments de ses soldats chrétiens. Il avait déjà pu compter sur le formidable appétit de ses soldats gau-

1) *Epist.*, 59, *Ad. Arsac. Pont.* Comp. Sozom., V, 3.

2) Julien, dans Cyrill., II, 39. — *Epist.* 7. — Comp. aussi les plaintes de Grégoire de Nazianze, *Orat.* 3, sur ce changement de dénomination.

Digitized by Google

lois en laissant à leur disposition les hécatombes de bœufs gras que sa dévotion lui faisait immoler[1]. Ceux d'Orient étaient, paraît-il, moins ductiles sur le point de la religion. Pour ébranler leur constance, il se plaçait au moment des grands défilés au milieu de symboles et de simulacres païens, de telle sorte qu'on devait ou refuser au souverain l'hommage qui lui était dû ou saluer avec lui les emblèmes du polythéisme. Ou bien, quand il s'agissait de recevoir le *donativum*, chaque soldat devait, avant de recevoir sa part, jeter quelques grains d'encens sur un autel dressé près de l'empereur[2]. C'était bien la « douce violence, » ἐπιεικῶς ἐβιάζετο, dont parle Grégoire, et nous pouvons ranger dans la même catégorie l'habitude qu'il avait prise, quand il siégeait comme juge, de s'informer de la religion professée par les parties, tout en se faisant une loi de ne pas manquer à l'équité dans les jugements qu'il prononçait[3].

Il est clair que sa passion théologique ne devait pas lui permettre longtemps de se borner à ces petits moyens. La période ouvertement agressive de sa politique allait commencer. A Bostra, ville située sur les confins de l'Arabie, des troubles avaient éclaté entre les chrétiens et les païens. Julien dut intervenir comme magistrat suprême et accusa l'évêque Titus et son clergé de les avoir fomentés. Ceux-ci répondirent avec respect qu'au contraire ils avaient réussi à les apaiser. Là-dessus, Julien écrit aux habitants pour les exhorter à vivre en paix, mais en leur insinuant que leur clergé chrétien les accuse de dispositions turbulentes[4]. Ce n'était pas très loyal. Il pouvait, il est vrai, se défier des évêques, dont le pouvoir était, par places, exorbitant. Ils avaient profité non seulement des faveurs excessives des

1) *Epist.* 38. — Amm. Marc., XXII, 12.

2) Grégoire de Naz., *Orat.* 3. — Sozomène, V, 16. — Libanius, *Orat. Parent.* 81, 82. Il semble que cette méthode eut du succès, mais elle coûta cher à son trésor.

3) Amm. Marc. XXII, 10.

4) Julien, *Epist.* 52.

Digitized by Google

prédécesseurs de Julien, mais aussi de l'affaiblissement continu de l'administration impériale pour s'occuper d'intérêts plus civils que religieux. On ne peut blâmer Julien d'avoir restreint les honneurs exagérés, les immunités exceptionnelles, les droits que s'arrogeait le clergé en matière testamentaire, ce qui avait déjà donné lieu à des abus criants[1]. Il est plus difficile d'excuser sa rigueur vis-à-vis d'Athanase, le grand évêque d'Alexandrie, qu'il avait lui-même rappelé de l'exil et qui était remonté sur son siège épiscopal. La popularité d'Athanase et ses efforts, dictés par l'expérience, pour ramener la concorde entre les chrétiens au nom du danger commun, excitèrent l'animosité de Julien, qui rendit contre lui un décret de bannissement en le couvrant d'outrages et en lui reprochant comme une injure personnelle d'avoir baptisé des femmes grecques de distinction[2].

On le voit encore approuver hautement les populations païennes de Gaza, d'Ascalon, de Césarée, d'Héliopolis, etc., qui avaient profané les sépultures chrétiennes pour venger de vieux griefs[3]. Il n'a que des reproches indulgents pour ses lieutenants dans les provinces qui vont trop loin dans l'exécution de ses ordres relativement aux anciens temples accaparés ou dépouillés par les chrétiens. Marcus, le vieil évêque arien d'Aréthuse, celui qui, dit-on, avait sauvé Julien et son frère Gallus de la rage des massacreurs de leur père, ne pouvant rembourser le prix d'un ancien temple qui avait été détruit par ses ordres, fut flagellé, exposé nu et frotté de miel aux rayons du soleil et aux insectes de Syrie[4]. A Édesse,

1) Comp. *Epist.* 52. — Grég. de Naz., *Orat.* 3. — Sozomène, V, 5.

2) Voir, dans leur ordre chronologique, les épîtres de Julien, 26, 10 et 6. — Comp. Sozomène, V, 15. — Socrate, III, 14. — Théodoret, III, 9. — L'église d'Alexandrie se relevait à peine des secousses qu'elle devait au zèle excessif de son évêque arien, George de Cappadoce, massacré par la populace païenne d'Alexandrie, demeuré en grande odeur de sainteté dans la mémoire des populations chrétiennes d'Égypte et de Syrie, et retrouvé par les croisés, qui le rapportèrent en Europe où il devint le saint national de l'Angleterre.

3) Misopôgon.

4) Grég. de Naz., *Orat.* 3. Comp. Libanius, *Epist.* 730, éd. Wolf, Amstelod., 1738, pp. 350-351.

Digitized by Google

à la suite d'un conflit des chrétiens et des gnostiques valentiniens, Julien confisque les biens de l'église, distribue l'argent qu'on y trouve à ses soldats et se vante, par ces mesures tyranniques, de se montrer le véritable ami des Galiléens. En effet, dit-il, leur admirable loi promet le ciel aux pauvres et je les fais avancer sur le chemin du salut en les débarrassant du fardeau des biens terrestres [1]. Quand il reproche aux païens d'Alexandrie le meurtre de l'évêque George, c'est en récapitulant avec une visible complaisance les provocations qui pouvaient l'excuser et en leur pardonnant au nom de leur fondateur Alexandre et de leur dieu-patron Sérapis [2].

Tout cela ne concernait pourtant que des conflits accidentels et locaux. La politique agressive de Julien se révéla plus ouvertement dans deux mesures d'ordre général. Ses plus zélés défenseurs n'ont pu le disculper d'avoir rendu un édit ridiculement intolérant par lequel il interdisait aux chrétiens d'enseigner les lettres et la rhétorique, en d'autres termes l'ancienne littérature grecque. L'honnête Ammien Marcellin ne peut cacher l'indignation que lui inspire ce décret révoltant [3]. Il faut pourtant comprendre ce qui poussait Julien à cette mesure tyrannique, jurant si tristement avec les intentions de tolérance et d'égalité religieuse qu'il avait proclamées si hautement en montant sur le trône.

Lui-même avait été ramené à la vieille religion par le prestige de l'ancienne culture hellénique dont cette religion faisait partie intégrante. Il lui était pénible de penser que des maîtres chrétiens pouvaient l'étudier et même l'admirer d'un point de vue purement artistique et littéraire, tout en condamnant la religion qui lui était associée, et propager, par leur enseignement, cette distinction si funeste à ses yeux. Les chrétiens qui l'étudiaient de son temps ne cherchaient

1) Julien, *Epist.* 43.
2) Julien, *Epist.* 10. Comp. Amm. Marc., XXII, 11.
3) XXII, 10. Inclemens illud, obruendum perenni silentio.

Digitized by Google

guère autre chose dans cet ordre d'études que les moyens de se perfectionner dans l'art du discours et du raisonnement. Pour un esprit disposé comme l'était celui de Julien, cette idée que l'on puisait dans ce trésor sacré des armes destinées à être tournées contre ce qu'il renfermait de plus précieux, devait être insupportable. On peut même supposer qu'ayant fréquenté à Athènes des groupes d'étudiants chrétiens, il avait vu poindre chez quelques-uns d'entre eux cette manière d'envisager la question qui est aujourd'hui la nôtre à tous, c'est-à-dire une admiration chaleureuse et raisonnée pour les chefs-d'œuvre de la Grèce antique, mais n'impliquant à aucun titre l'adhésion aux croyances mythologiques dont ils sont tous remplis. Un tel point de vue, qui ne pouvait que devenir toujours plus fréquent, devait lui faire l'effet d'une censure personnelle indirecte. C'est ce qu'il devait concevoir de plus dangereux en vue du résultat qu'il se proposait. L'arme la plus puissante à la longue parmi celles qu'il comptait employer, se trouvait par cela même émoussée. Voilà, selon nous, ce qui explique psychologiquement cette étrange décision qui n'eut pas le temps de porter fruit [1].

Julien s'engoua d'un autre projet dont il attendait merveilles : la reconstruction du temple juif de Jérusalem. Ce n'était pas qu'il eût pour le judaïsme une tendresse beaucoup plus vive que pour le christianisme. Il reprochait à l'ancien Israël d'avoir été pauvre en grands hommes. « Montrez-moi chez les Hébreux, disait-il, un seul général comme Alexandre ou comme Jules César »[2]. Mais il faisait une différence en leur faveur. Leur religion était nationale et antique. Ils avaient une loi cérémonielle contenant des prescriptions alimentaires qui lui plaisaient. Cette loi, de plus, ordonnait, sanctionnait

1) Comp. Julien, *Epist.*, 42; Grég. de Naz., *Orat.* 3. Comme les chrétiens étaient indirectement exclus des écoles polythéistes, le décret impérial les condamnait à l'ignorance. Apollinaire composa, il est vrai, avec une rapidité miraculeuse des imitations chrétiennes d'Homère, de Pindare, d'Euripide et de Ménandre. On peut douter de l'efficacité du remède.

2) *Ap. Cyrill.*, 7.

Digitized by Google

les sacrifices, ce qui lui plaisait plus encore[1]. Enfin, ils étaient hostiles au christianisme et ils n'étaient pas à craindre. Il leur adressa toute une épître[2] pour les assurer de sa protection, et leur annonça que son intention était, quand il reviendrait de la guerre qu'il se proposait de faire en Perse, d'aller célébrer des sacrifices d'actions de grâces dans leur sainte cité de Jérusalem. Les théories néo-platoniciennes s'accordaient en effet avec cette reconnaissance du dieu des Juifs, comme d'un dieu réel, puissant et adorable, lors même qu'elles ne pouvaient lui adjuger exclusivement ces attributs. Or l'idée était généralement répandue que Jésus avait prédit non seulement que le temple de Jérusalem serait détruit, mais encore qu'il ne serait jamais reconstruit. Les textes évangéliques ne le disent pas. Ils parlent de sa ruine entière, rien de plus. Mais comme ils ajoutent à cette prédiction celle de la fin de l'ordre de choses actuel qui doit arriver peu de temps après, il est facile de comprendre qu'on en ait conclu que sa reconstruction n'aurait jamais lieu. Depuis Constantin et sa mère Hélène, les lieux saints de Jérusalem avaient singulièrement changé de face. Le temple de Vénus érigé ironiquement par Adrien sur l'emplacement du tombeau du Christ avait été rasé. Les chrétiens multipliaient les monuments de leur dévotion aux lieux consacrés par les souvenirs les plus augustes. Julien estima qu'il était de bonne guerre d'infliger un démenti flagrant aux assertions présomptueuses des chrétiens en relevant l'ancien temple juif détruit par Titus. Il convia les Juifs disséminés dans tout l'empire à rentrer dans leur patrie. Il en obtint des dons considérables, et telle était l'importance qu'il attachait à cette reconstruction qu'il en chargea spécialement un de ses plus intimes conseillers, Alypius, dont les talents s'étaient fait apprécier en

1) « Pourquoi ne sacrifiez-vous pas, dit-il aux chrétiens, vous qui n'avez pas besoin pour cela de Jérusalem? » *Ap. Cyrill.*, 9. C'est ce qui explique son antipathie très particulière contre l'apôtre Paul qu'il appelle « le plus grand des charlatans et des imposteurs. » *Ibid.*, 3.

2) *Epist.* 25.

Digitized by Google

Bretagne où il avait dirigé l'administration civile. Les travaux à peine commencés au moment où Julien mourut ne furent pas continués, mais on prétendit qu'ils n'auraient pu l'être quand même son règne se fût prolongé. Des flammes dévorantes avaient surgi des vieux souterrains mis à jour par le travail des nouvelles fondations et auraient terrifié les ouvriers au point qu'ils avaient dû renoncer à reprendre l'ouvrage[1].

C'était donc à la fois une guerre de taquineries et une guerre de principes que Julien avait déclarée au christianisme. Il est permis de supposer qu'étant donné les habitudes adulatrices de la cour impériale, qui avaient pu changer de formes, mais qui s'étaient perpétuées sous le nouveau règne, l'empereur ne se rendait pas un compte clair des effets lamentables d'une politique religieuse qui lui aliénait la moitié peut-être, en tout cas la partie la plus compacte et la plus attachée à ses croyances de tout son empire. Les succès qu'il avait remportés dans son entourage immédiat, dans l'administra-

1) Sans le témoignage d'Ammien Marcellin, XXII, 1, ce prodige eût été renvoyé dans la catégorie des légendes nées de l'imagination dévote, malgré les dires d'Ambroise de Milan, de Chrysostome et de Grégoire de Nazianze, *Orat.* 4. D'autant plus qu'une histoire analogue est racontée par Josèphe (*Antiq. Jud.*, XVI, 7, 1), à l'occasion d'une tentative du roi Hérode qui voulait mettre la main sur un prétendu trésor du roi David enterré avec lui dans les souterrains. Il se peut que des gaz inflammables se fussent dégagés dans ces conduits profondément creusés dans le roc et qui avaient servi d'asile et aussi de sépulture à de nombreux assiégés de l'an 70, et quelques phénomènes de combustion gazeuse ont pu donner lieu à cette terreur des ouvriers dont il est question. L'imagination pieuse des chrétiens fit le reste. Ammien Marcellin n'était pas témoin oculaire et il a pu enregistrer, sans commentaires, une vingtaine d'années après, un prodige dont la réalité lui était affirmée de divers côtés. On voit, d'ailleurs, que sa principale, pour ainsi dire sa seule critique de la conduite impériale de Julien, c'est la *nimia superstitio* qu'il mêlait à ses idées politiques. On peut supposer que cette restauration coûteuse (*sumptibus immodicis*), entreprise à la veille de la guerre contre la Perse, dans un moment où Julien aurait dû tout subordonner à la réussite de ses desseins militaires, ne souriait guère au brave soldat, qui trouvait que Julien avait tort d'ainsi *diligentiam ubique dividere* (*ibid.*). La désapprobation des puissances supérieures, manifestée par ces feux mystérieux, n'était donc pas pour lui déplaire. En tout cas, la raison majeure de l'interruption des travaux fut la mort de Julien qui arriva six mois après leur inauguration.

Digitized by Google

tion, dans les rangs de l'armée, en un mot dans le monde officiel, les rapports de ses *præfecti*, qui n'avaient pas tardé à savoir la manière de s'insinuer à coup sûr dans ses bonnes grâces, la stupeur elle-même qui s'était emparée de la masse chrétienne à la vue de ce revirement inattendu des dispositions du pouvoir suprême, tout cela devait lui faire illusion. Il en résultait que lorsqu'il s'élevait quelque part des plaintes ou des sarcasmes, ou des protestations, sa susceptibilité s'allumait comme devant des injures personnelles. C'est encore comme Louis XIV trompé par les rapports de ses évêques et de ses intendants et arrivant à prendre pour des injures à sa majesté royale les obstinations de ses sujets protestants. Or nous savons que la susceptibilité de Julien, entée sur l'amour-propre quelque peu morbide qu'il devait à son éducation, s'enflammait aisément. C'est un trait fréquent chez ceux qui ont eu longtemps lieu de se croire mécontents, dédaignés et opprimés; leur promptitude à croire qu'on en veut à leurs personnes, plus qu'à leurs idées, est extraordinaire. Ce qui se passa à Antioche dans les derniers temps de la vie de Julien met cette observation dans tout son jour. Ce n'est qu'un fait isolé, mais il est facile de voir que si son règne se fût prolongé, ce fait se fût promptement généralisé au point de ne lui laisser d'autre alternative qu'une reculade qui n'était pas dans son caractère ou que la persécution déclarée de tout ce qui portait le nom chrétien.

A quelque distance d'Antioche, les Séleucides avaient élevé en l'honneur d'Apollon un magnifique sanctuaire environné de jardins et flanqué d'un stade où se célébraient périodiquement des jeux imités de ceux d'Olympie [1]. La statue colossale du dieu solaire était de la même dimension que celle de Zeus Olympien, laquelle mesurait 60 pieds de hauteur [2]. Il était représenté s'inclinant vers la Terre pour lui offrir une libation comme s'il lui eût demandé de lui

1) Comp. Strabon, XVI, 2, 6.
2) Amm. Marc., XXII, 13.

Digitized by Google

donner sa fille Daphné, dont la légende avait été transportée de Grèce dans la vallée de l'Oronte. Des fêtes à la fois religieuses et licencieuses, comme le vieux paganisme en connaissait tant, se donnaient dans les somptueux jardins qui s'étendaient autour du temple, et la légende de Daphné était reproduite au naturel, à cette différence près que les nymphes poursuivies à travers les bosquets ne se changeaient pas en lauriers lorsqu'elles étaient ratteintes par les adorateurs d'Apollon [1]. La vogue acquise par ces solennités équivoques avait fait du petit village de Daphné une véritable ville de luxe et de plaisirs. Mais la décadence avait marché de pair avec les progrès du christianisme à Antioche et, dans la province, le sanctuaire apollinien n'était plus fréquenté. Les abondants sacrifices, jadis célébrés aux frais de la cité d'Antioche, n'étaient plus qu'un souvenir, et Julien constate mélancoliquement qu'à la place des hécatombes qu'il s'attendait à voir immoler, il ne trouva qu'une oie fournie par l'unique prêtre qui desservît encore le sanctuaire abandonné. Gallus, le frère de Julien, avait fait transporter dans les jardins le corps d'un évêque d'Antioche, Babylas, mort martyr sous Decius, affecté une partie des terres du temple à l'entretien du clergé chrétien d'Antioche et autorisé les chrétiens à se faire enterrer près de ces restes vénérés. Une église chrétienne avait été érigée sur la tombe épiscopale. Julien trouva que son dieu favori, Apollon, était gravement offensé par ce voisinage d'un culte rival et de sépultures infidèles. L'église chrétienne fut démolie, les morts exhumés, le sol purifié selon le rite athénien de Délos [2], et les restes de Babylas durent retourner à leur ancienne place dans les murs d'Antioche. La multitude chrétienne de la ville fit à son saint martyr une réception triomphale. Elle entonna des psaumes et des

1) V. la description de Gibbon avec les citations à l'appui, II, pp. 516-517, éd. Bohn.

2) Amm. Marc., XXII, 12.

Digitized by Google

cantiques inspirés par la haine du polythéisme. Julien fut vexé, très mécontent.

Ce fut bien pis encore quand il apprit que, la même nuit, le feu avait dévoré le temple d'Apollon Daphnéen et sa gigantesque statue. Julien ne mit pas en doute que c'étaient les chrétiens qui avaient voulu se venger. Les chrétiens furent convaincus que c'était le feu du ciel qui avait accompli une œuvre de vengeance divine. Ammien Marcellin rapporte, sans oser rien affirmer[1], que l'incendie fut causé par des cierges qu'un philosophe dévot, nommé Asclépiade, avait allumés devant les pieds de la grande idole et qui, après son départ, avaient brûlé sans aucune surveillance. Mais Julien ne voulut pas attendre les résultats de l'enquête. Il fit fermer, sous prétexte de représailles, la principale église d'Antioche et en confisqua les propriétés. Par un excès de zèle des magistrats, qu'il blâme lui-même, des citoyens notables[2], des membres du clergé chrétien furent mis à la torture, et même un presbytre, nommé Théodoros, eut la tête tranchée[3].

Il n'en fut pas moins responsable aux yeux de la population chrétienne qui formait la grande majorité de cette ville de six cent mille âmes, où l'on portait avec fierté ce nom de *Christianos* qui y avait été inventé[4]. Julien, dans le *Misopôgon*, les raille de leur engouement pour le *Chi* (Christos) et le *Kappa* (Constantin). C'est pourtant à Antioche qu'il s'établit pendant les mois qui précédèrent son départ pour la guerre de Perse. Il savait bien qu'entouré de ses fidèles légions il n'avait rien à craindre de cette ville amollie, des raisons politiques lui dictaient ce choix, et nous le connaissons assez pour le soupçonner d'avoir pensé que sa présence, son prestige, son influence immédiate changeraient en faveur de sa cause préférée les sentiments de la population.

1) XXII, 13.
2) Comp., pour toute cette histoire d'Antioche, le *Misopôgon*.
3) V. les *Acta martyrum* de Ruinart, *Sanctus Theodorus*.
4) *Act. des Ap.*, XI, 26.

Digitized by Google

S'il fit ce calcul, il se trompa étrangement. Antioche n'avait pas beaucoup gagné en moralité en se faisant chrétienne. C'était toujours la ville de luxe, de plaisirs et de débauches raffinées que l'on connaissait d'ancienne date. Elle professait ardemment le christianisme, mais ne le pratiquait guère. Les jeux du théâtre et du cirque étaient sa grande passion. Rien ne répondait moins à l'idée qu'elle se faisait d'un grand prince que la simplicité exagérée et la vie stoïcienne de Julien.

Il y avait donc une complète incompatibilité d'humeur entre elle et l'empereur. Comme le remarque finement Gibbon, les seules occasions où Julien se départait de son austérité philosophique étaient les solennités célébrées publiquement en l'honneur des dieux, et précisément ces jours de fête païenne étaient les seuls pendant lesquels les habitants d'Antioche affectaient de renoncer à toute espèce de réjouissance. Leur penchant à fronder un prince qui leur paraissait si étrange se donna libre carrière. On se moqua de ses habitudes, on se moqua de ses lois, de ses idées religieuses, on se moqua de sa taille, de ses épaules, de sa barbe qu'il portait longue. On composa contre lui des satires et des pamphlets. Le malheur voulut qu'une grande disette de vivres coïncidât avec son arrivée à Antioche. Julien eut la maladresse de répondre à ceux qui se plaignaient du prix excessif de la volaille et du poisson, qu'une cité frugale devait se contenter de vin, d'huile et de pain. Puis il voulut abaisser d'autorité le prix du pain et, pour donner l'exemple, il fit vendre à prix réduit du blé qu'il avait fait venir de loin. Il arriva ce qu'un écolier de nos jours aurait prévu. Les fournisseurs du marché d'Antioche cessèrent leurs expéditions, le blé de l'empereur fut acheté en gros par les négociants riches et revendu sous main à un taux illégal. Les remontrances du sénat d'Antioche furent vaines, ou du moins n'aboutirent qu'à faire jeter en prison deux cents sénateurs. Il est vrai qu'ils furent bientôt relâchés.

Julien n'était pas sanguinaire. Il aurait pu, ayant la force

Digitized by Google

à sa disposition, faire repentir amèrement les gens d'Antioche de leur fronde imprudente. Mais était-il prudent, au moment de partir pour la grande guerre qu'il préparait, de laisser derrière lui une capitale, toute une région, exaspérée, prête à se soulever? Ammien Marcellin nous dit qu'il était furieux, mais qu'il jugeait nécessaire de se contraindre, vu le moment et les circonstances [1]. On sait que la dissimulation ne lui coûtait guère. D'une part, en quittant Antioche, il nomma pour juge suprême de la cité un certain Alexandre de Hiérapolis qu'Ammien qualifie de *sævus et turbulentus*. Aux observations que ce choix provoqua, Julien répondit que c'était là le juge qui convenait à ces gens cupides et à ces insulteurs [2], et quand les habitants lui souhaitèrent un heureux voyage et un glorieux retour, en émettant le vœu qu'il les traitât plus doucement, il leur répondit qu'il espérait bien ne les jamais revoir. D'autre part, il publia cet étrange traité du *Misopôgon*, où, sous les dehors d'une raillerie humoristique et parfois amère, l'écrivain impérial déverse tout le ressentiment de son amour-propre mortellement blessé. Il confesse ironiquement ses propres fautes, mais il décrit avec la dernière sévérité les fautes, les torts et l'immoralité des habitants d'Antioche [3]. Sans doute, il fit mieux de se venger de cette manière que s'il eût fait sentir cruellement sa colère à ceux qui l'avaient provoquée. Mais puisqu'il ne voulait pas recourir aux moyens violents, n'aurait-il pas mieux fait de dédaigner des attaques aussi impuissantes et n'abaissait-il pas la majesté impériale en engageant avec ses insulteurs une polémique d'où il n'était pas certain de sortir avec avantage [4]? Quand on lit ce singulier écrit où Julien se peint tout

1) Coactus dissimulare pro tempore ira sufflabatur interna. XXII, 14. Comp. Libanius, *Ad Antiochenos de imperatoris ira*, 17-19.

2) XXIII, 2.

3) Comp. Amm. Marc., XXII, 14 : probra civitatis infensa mente dinumerans *addensque veritati complura*.

4) Il arriva souvent à Julien de se laisser aller jusqu'à l'outrage contre ses adversaires religieux. « Vous avez fait, « dit-il aux chrétiens, » ce que font

Digitized by Google

entier avec son esprit caustique, son savoir réel, ses prétentions philosophiques et littéraires, sa personnalité susceptible et sa vanité, on peut s'apercevoir qu'au fond le plus vif de ses griefs contre Antioche, c'est que, malgré sa présence, son influence, son exemple, les habitants de cette ville n'avaient pas fait mine de revenir à une meilleure appréciation de la religion polythéiste, qui était la sienne.

Rendons-nous compte brièvement de ce qu'on peut appeler la théologie de Julien.

ALBERT RÉVILLE.

(*A suivre.*)

les sangsues qui tirent le mauvais sang et le laissent le bon. — Aux Juifs vous n'avez pris que leurs blasphèmes contre nos dieux ; à nous, vous n'avez emprunté que la permission de manger de tout. — En toute occasion vous avez pris pour modèles les cabaretiers, les péagers, les danseurs et gens de la même espèce. » Comp. Jul., *apud Cyr.*, VI et VII.

Digitized by Google

L'ÉTUDE DE LA RELIGION ÉGYPTIENNE

SON ÉTAT ACTUEL ET SES CONDITIONS

Introduction à un cours sur la religion de l'Égypte à l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses).

Quand on aborde un sujet d'études, la première chose à faire est évidemment de le déterminer avec précision, c'est-à-dire de rechercher quels sont ses éléments propres, ses parties connues et inconnues, ses sources, ses limites et sa philosophie générale. Il y a là un état de situation à dresser, ou si l'on veut un plan de campagne à établir, condition préalable sans laquelle on risquerait fort de marcher à tâtons ou de piétiner sur place. Cette précaution est peut-être plus utile que partout ailleurs, si c'est possible, quand il s'agit de la religion égyptienne, encore si obscure et toute hérissée de difficultés aussi bien extérieures qu'intérieures. Les quelques explications qui vont suivre donneront peut-être une idée de la question.

I

Les auteurs anciens, d'accord en ceci avec les représentations monumentales, nous dépeignent l'Égyptien comme presque noir, crépu, camus, avec de fortes lèvres, un gros

Digitized by Google

corps sur des jambes grêles et un parler guttural ; ils nous signalent là un type qui n'a certainement rien de caucasique. Lorsque de plus, et d'accord avec les textes originaux, ils nous montrent encore dans l'Égyptien une nature indolente, sensuelle, superstitieuse, insolente et poltronne à la fois, ne reconnaît-on pas là aussi une race qu'on ne saurait considérer comme réellement supérieure, quelle qu'ait pu être sa parenté ethnographique, encore douteuse aujourd'hui ?

Vraies ou fausses, ces considérations s'accordent en tous cas avec le caractère de la religion égyptienne, dont les côtés élevés coexistent avec des parties grossières qui ne se retrouvent plus, ou qui s'accusent à peine, chez les nations sémitiques et aryennes telles que nous les voyons dans l'histoire.

Un peuple sauvage garde sans les dépasser ses superstitions barbares ; un peuple affiné, comme les Grecs ou les Indous, en vient promptement à des schismes qui transforment ses croyances ou à des philosophies qui les suppriment. Mais les Égyptiens, qu'ils doivent ou non leurs conceptions les plus hautes à une conquête, se sont trouvés dans une sorte de juste milieu entre le manque et l'excès d'activité intellectuelle, si bien qu'ils ont poussé sans entraves leur religion jusqu'au développement le plus complet qu'elle pouvait atteindre.

C'est ce développement, auquel ne manque ni une certaine grandeur ni une certaine harmonie, qu'il faudrait d'abord examiner sous ses différents aspects, c'est-à-dire dans les conceptions relatives aux ancêtres, aux choses et aux animaux, aux dieux d'en haut, aux dieux d'en bas, et au dieu suprême.

II

Les premiers monuments que nous connaissons de l'Égypte sont des tombeaux, conçus d'une manière gigantesque et

Digitized by Google

hors de proportion avec l'idée qu'on se fait aujourd'hui de la sépulture. C'est qu'autrefois, et à peu près partout, le culte des morts gardait une importance particulière dans la société, que plusieurs savants ont pu croire fondée sur lui. Les anciens s'imaginaient que les relations n'étaient pas interrompues entre les morts, qui avaient besoin d'être honorés par les vivants, et les vivants, qui avaient besoin d'être protégés par les morts.

Ces derniers habitaient le grand sépulcre collectif de l'enfer, et communiquaient avec leur famille par la voie des tombeaux particuliers. Mais en Égypte, plus qu'ailleurs, cette opinion était remplie ou entourée de ce qu'on appelle aujourd'hui des survivances. Ainsi, on momifiait le cadavre parce que la conservation du corps est indispensable à l'existence de l'âme, on offrait à date fixe des libations et des repas au mort, parce que l'âme endure la faim comme la soif, et on consacrait des statues à l'âme parce qu'il lui faut des supports pour assister dans sa chapelle aux banquets funèbres.

Malgré cela, on admettait très bien, dès l'ancien empire, que les esprits s'en allaient à l'Occident comme le soleil, dans le pays de la Justice où des dieux spéciaux protégeaient les dévots et punissaient les impies; on assimilait aussi les mânes aux étoiles, et surtout aux étoiles circumpolaires, qui symbolisaient l'immortalité parce qu'elles ne se couchent pas.

Du reste, et dès une époque immémoriale, l'âme avait été dédoublée en deux parties dont la plus ancienne, ou le génie, habitait plutôt les statues, et dont la plus récente, ou l'esprit, habitait plutôt les espaces (le *ka* et le *ba*).

Ce fut la conception de l'esprit, indépendant et puissant, qui domina à l'époqne historique, bien que les scènes des vieux mastaba, à Sakkarah et à Gizeh, paraissent se rapporter encore, en partie, au séjour de l'âme dans la tombe.

Le côté fétichiste de la religion égyptienne ne prit pas et ne garda pas une moindre importance que le culte des

Digitized by Google

mânes. L'emploi des formules et des conjurations soumettant les esprits et les dieux, l'espèce de vie ou de force mystérieuse attribuée aux sceptres, aux sistres, à la plume d'autruche, aux amulettes de tout genre, aux statues, à certaines plantes, à certains objets et même aux noms, la conviction que les malades étaient des possédés et que par conséquent la magie faisait partie de la médecine, toutes ces idées se font jour dans les livres religieux aussi bien que dans les inscriptions monumentales. Mais c'est surtout dans le culte des animaux que s'accentue le fétichisme égyptien (à prendre le mot de fétichisme dans le sens qu'on lui donne le plus souvent).

Ce culte apparaît dès le début de l'histoire, dans la mention du bœuf Apis, et il conserve sa durée comme sa vigueur aussi longtemps que subsiste la civilisation pharaonique.

Chaque nome vénérait une espèce animale dont on s'abstenait de manger. D'ordinaire, un représentant de cette espèce était logé dans le temple du dieu local ; mais quelques bêtes, en vertu d'une sorte de hiérarchie, possédaient des sanctuaires et même, s'il faut en croire les Grecs, des harems. De plus, chaque temple paraît avoir eu comme protecteur un serpent sacré.

Deux explications se présentent au sujet de l'adoration des animaux par les Égyptiens. Ou bien, comme dans le totémisme des sauvages, les animaux sacrés étaient à l'origine des protecteurs ou des ancêtres choisis par les différentes tribus, grâce à des rapports obscurément établis entre certains animaux et les âmes humaines ou les forces naturelles ; ou bien, au contraire, les animaux sacrés n'étaient que les emblèmes ou les hiéroglyphes des dieux auquels ils ont été rattachés. Cette dernière explication peut être vraie dans certains cas ; toutefois, la plupart du temps le point de contact entre le dieu et l'animal n'apparaît guère. Comment par exemple retrouver Ptah dans le bœuf Apis à Memphis, Ra dans le taureau Mnévis à Héliopolis, Osiris dans le bouc à Mendès, Horus dans l'ichneumon à Héracléopolis, et Uadji

Digitized by Google

dans la musaraigne à Bouto? N'y avait-il pas eu, dans les villes qui viennent d'être citées, une juxtaposition de cultes, au moins à l'origine?

III

Cette juxtaposition, que les prêtres expliquaient en disant que les âmes des dieux sont dans les animaux, nous révèle un autre aspect de la religion égyptienne, c'est-à-dire son côté polythéiste ou, si l'on veut, son côté mythologique; qui dit l'un dit l'autre, une mythologie n'ayant pour but, ou plutôt pour effet, que de personnifier sous des formes multiples le grandes forces ou les grands corps naturels sous la dépendance desquels l'homme se sent si intimement placé. Les personnages divins obtenus de la sorte sont essentiellement agissants, puisqu'ils représentent des actions et des réactions, d'où il suit que la succession, le conflit et l'union des phénomènes physiques, transposés, deviennent des naissances, des guerres, des mariages, etc., bref, des mythes.

En Égypte, tous les aspects bienfaisants ou malfaisants de la nature étaient divinisés dès l'ancien empire, l'air, la rosée, le vent, l'eau, la terre, le Nil, le ciel, la chaleur, la sécheresse, l'humidité, le nuage, la tempête, la lune, les étoiles et le soleil. Ici, comme ailleurs, s'était formée toute une couche de récits en apparence historiques, mêlés de détails de mœurs et compliqués par ce genre d'explications *sui generis* qui fait de la science primitive une chronique romanesque.

Toutefois, il ne faudrait pas croire qu'il y ait là un fouillis inextricable de fables et de dieux. Malgré l'introduction de quelques cultes étrangers dans le panthéon national, une certaine unité de conception, la conception égyptienne en somme, avait produit dans les différents nomes des divinités et des mythes qui n'étaient souvent que des variantes les uns des autres. On peut ainsi ramener à quelques têtes de ligne ces myriades de milliers de dieux dont parlent les textes.

Digitized by Google

En général, les principaux dieux mythologiques sont célestes ou infernaux. Ici, les types célestes furent les dieux et les déesses de l'espace et de la lumière, en lutte avec les monstres de la terre, de l'orage ou de l'obscurité.

La déesse égyptienne avait, à ce point de vue, deux formes distinctes, qui pouvaient d'ailleurs exister sous le même nom. Comme divinité de l'espace, elle était la mère du soleil, c'est-à-dire la vache (ou même le troupeau de vaches), qui dans l'Inde figura la nuée, (Isis, Hathor, Nut). Comme déesse de la lumière, elle était la fille du soleil, c'est-à-dire la lionne, la chatte, ou cet urœus dont nous avons fait le basilic, qui personnifiaient la couronne brûlante ou l'œil étincelant du soleil, en d'autres termes la chaleur et la clarté ; on la dédoublait parfois, comme le diadème pharaonique, suivant les deux divisions méridionale et septentrionale de l'Égypte et du monde (Nekheb, Uadji, Tefnut, Sekhet et Bast). Les dieux célestes personnifiaient aussi l'espace ou la lumière. Dans le premier cas, ils ne représentaient guère que la matière humide ou éthérée, répandue autour du monde (Nun, Khnum, et peut-être Ammon). Dans le second cas, ils étaient atmosphériques ou solaires ; mais ces deux aspects, dont le premier correspond à Horus et le second à Ra, se sont intimement confondus, et ce qu'on discerne le mieux maintenant dans le type unifié, c'est sa forme naissante, sa forme belliqueuse et sa forme vieillissante. Le dieu était donc l'enfant, ou le héros, ou le vieillard en barque, l'épervier et le scarabée essorant, planant ou descendant, selon qu'il sortait des ténèbres à l'aurore, après l'orage, et après l'hiver (Horus, Nefer-Tum, Khepra), ou qu'il régnait au ciel pendant le jour et pendant l'été (Harkhuti, Shu, Ra, Month), ou qu'il rentrait dans l'ombre du soir, du nuage, ou de l'hiver (Ra, Tum).

Les divinités célestes avaient pour antagonistes les nuages, les orages, les vents et même la terre ou l'enfer qui semble leur donner naissance ; c'est-à-dire le serpent dont les sifflements et les torsions rappelaient le vent et le nuage (Apap),

Digitized by Google

puis le crocodile, l'hippopotame, l'âne, le porc, dont la voracité ou la grossièreté symbolisaient les grands fléaux naturels (Set). De là vint sans doute l'idée ou plutôt le renforcement de l'idée d'impureté attachée dans presque toute l'Égypte aux bêtes typhoniennes, qu'on immolait dans les sacrifices, tandis que d'autres animaux, comme la vache, l'épervier, l'urœus, le lion et le chat, bénéficiaient de leur association avec les personnages atmosphériques et solaires.

Il va sans dire que le culte était l'image du mythe : on élevait en conséquence aux divinités de cette classe des temples figurant l'espace, d'où la lumière émerge pour triompher, et on les honorait par des fêtes en rapport avec la naissance ou la victoire des héros du firmament.

Le type qui domine parmi les dieux célestes est donc celui d'un personnage actif ; au contraire, le type qui domine parmi les dieux infernaux est celui d'un personnage mort, confiné dans l'autre monde au milieu des monstres ténébreux, serpents et crocodiles, dont l'enfer est la retraite ou qui sont les images de l'enfer. Avec les mânes dont il est le roi, il habite la vaste tombe souterraine, et sa famille, c'est-à-dire son fils Horus, le dieu belliqueux qui le vengera, et sa femme ainsi que sa sœur, Isis et Nephthys, les déesses de l'espace qui l'ont enseveli, avait institué en son honneur toutes les cérémonies des funérailles humaines. Ce dieu est Osiris, la momie ou le mort par excellence, bien plus complet dans ce rôle que ses variantes (en quelques points) de Memphis et de Coptos, Sakar et Khem.

Il est aussi l'astre qui pendant le jour reste dans l'ombre, et ne montre que la nuit sa face morte, la lune ; il est enfin le soleil vaincu à son coucher par les puissances malfaisantes, car toutes les idées que peut suggérer la disparition d'un être bon se groupent autour de la personne Osirienne, qui représente encore la végétation flétrie comme le Nil tari. Néanmoins, il semble bien au fond copié sur l'homme, et non par exemple sur le soleil, avec lequel il ne se confond pas. Ce dernier persiste à côté d'Osiris ; il n'habite pas l'enfer, il le

Digitized by Google

traverse (Ra, Tum et Af) ; s'il y rentre chaque soir, c'est comme une âme qui revient visiter sa tombe ou sa momie, en conséquence de quoi il prend à l'Occident la tête de bélier qui symbolise l'âme. Or, cette tombe ou cette momie, c'est dans bien des cas Osiris lui-même, confondu alors avec l'enfer et par suite avec la terre, car les dieux terrestres, ainsi que les déesses célestes, tendaient à devenir infernaux, comme pères et mères des choses, des dieux, et du soleil ou de ses variantes.

Mais l'Égypte ne voyait pas que la mort dans le type infernal, elle y voyait aussi la résurrection. Tous les jours le soleil se couche, puis il se lève, tous les mois la lune s'échancre, puis elle se remplit, tous les ans la végétation reparaît et le Nil remonte. Et si Osiris, Nil, végétation, lune et soleil, renaît chaque jour, chaque mois et chaque année, pourquoi l'homme dont il est aussi l'image ne renaîtrait-il pas?

Partout, dans l'éclosion d'un insecte comme dans la réapparition d'une étoile, l'Égyptien trouvait autour de lui des images et des promesses de résurrection et d'immortalité : il en trouvait aussi en lui, dans les figures ou les voix des esprits qu'il pensait voir ou entendre, et dans sa conviction si fermement établie que la mort ne faisait que séparer le corps de l'âme.

Toutefois la difficulté était de revivre heureux, ce que l'on visait à obtenir par différents moyens : en se munissant, contre les mauvais génies, de talismans et de formules, en s'associant au sort d'Osiris par la connaissance ou la reproduction des différentes scènes de son existence, et en pratiquant la justice. On chargeait donc les momies de textes et d'amulettes : on gravait et on mimait, dans des sanctuaires construits à l'image du tombeau, les mystères Osiriens, et par exemple, suivant un rite qui rappelle les jardins d'Adonis, on faisait tous les ans une statue d'Osiris sur laquelle on semait du blé; enfin, on cherchait à gagner la faveur et à éviter la colère des dieux et des monstres infernaux, par une

Digitized by Google

stricte obéissance aux lois morales et religieuses, de manière à devenir un personnage à la voix ou à la parole toute-puissante dans l'autre monde, un *ma-kheru*.

Ici apparaît un sentiment supérieur, qui introduisit dans l'enfer une personnification nouvelle, la déesse de la justice, Ma, aussi ancienne que l'empire égyptien, car dès les premières dynasties l'enfer est représenté comme le pays de cette divinité. Qu'elle ait pris naissance ou non au milieu des mythes infernaux, en tous cas elle y eut une place importante : c'est devant elle et devant sa balance qu'Osiris, devenu le juge des enfers, examinait les morts avec l'assistance de son greffier Thoth, et de quarante-deux assesseurs en rapport de nombre avec les quarante-deux péchés qu'il ne fallait pas commettre.

En dépit ou à côté des divinités du sort bon ou mauvais, Shaï et Renen, l'homme trouvait ainsi dans la justice une règle et un appui : la vie avait un sens, une logique, un but. Et le rôle de la justice ne se limitait pas à l'enfer : fille ou substance du soleil, elle l'accompagnait au ciel dans son inspection journalière, et en définitive elle gouvernait le monde comme une loi, mais il faut le remarquer, comme une loi subordonnée à une volonté divine.

IV

L'idée d'un dieu supérieur aux autres s'imposait en effet à l'Égypte. Cette idée s'indique dans le système des Ennéades, d'après lequel chaque grand dieu pouvait présider comme chef à d'autres divinités, prises dans son groupe religieux ou simplement dans son voisinage géographique. Elle s'accentue dans le système des Triades, d'après lequel les principaux sanctuaires étaient le plus ordinairement dédiés à un dieu père, accompagné d'une déesse mère et d'un dieu fils. Ces deux genres de cycles, suggérés sans doute par les renaissances successives et les aspects multiples d'Horus, de Ra

Digitized by Google

et d'Osiris, étaient pleinement artificiels, car ils juxtaposaient souvent des mythes sans liaison entre eux; mais par cela même qu'ils étaient artificiels, il montrent bien avec quelle puissance le besoin de l'unité divine se produisit ou se renforça en dépit des obstacles.

Aussi les prêtres, bien qu'ils ne fussent guère fixés sur le nom, la nature et les attributs du dieu suprême, l'ont-ils toujours adoré pendant l'époque historique, au moins à ce qu'il semble : dans chaque grande ville ils le reconnaissaient sous un nom local, avec cette tendance d'ailleurs naturelle au polythéisme de combler de perfections le dieu qu'on adore au moment où on l'adore. Aux pyramides royales, on rencontre déjà la trace, relativement aux dieux élémentaires, des plus hautes abstractions de la théologie.

On concevait ordinairement le dieu suprême comme un être unique, organisateur de l'univers et auteur des dieux qui n'étaient que ses formes, ou, suivant l'expression égyptienne, ses membres. Mais les dieux personnifiant les différentes parties du monde, l'être collectif qu'ils composaient ne pouvait se distinguer entièrement du monde, à ce qu'il semble; le monothéisme égyptien aurait donc été panthéistique. Bien des hymnes et bien des textes confirment cette appréciation: d'autres documents laissent la question indécise, en ne s'expliquant pas sur un problème que nous nous posons maintenant, mais qui n'existait peut-être point pour les Égyptiens.

Dans tous les cas, l'être unique était au fond une âme composée d'éléments matériels et immatériels. Les prêtres, en spéculant là-dessus, s'étaient arrêtés à deux théories principales, l'une particulière à Mendès, où l'on adorait un bélier, hiéroglyphe de l'âme, l'autre propre à Hermopolis, où l'on adorait non seulement le dieu lunaire Thot, régulateur du temps, puis par suite calculateur et inventeur par excellence, mais encore quatre couples de singes personnifiant les quatre grands aspects de la divinité.

A Mendès, l'âme divine ou le bélier à quatre têtes était la

Digitized by Google

réunion des quatre principes élémentaires, le feu ou Ra, l'eau ou Osiris, la terre ou Seb, et l'air ou Shu. A Hermopolis, par une conception plus raffinée, on divisait la divinité en quatre couples mâles et femelles, Nun ou l'humide, c'est-à-dire la matière, Heh, ou le temps, c'est-à-dire le mouvement, Keku ou l'obscurité, c'est-à-dire le vide, et Nen ou le repos, c'est-à-dire l'inertie. L'école d'Hermopolis avait entrevu ainsi les deux principes fondamentaux de la philosophie hégélienne, d'un côté l'être, c'est-à-dire la matière et le mouvement, de l'autre le néant, c'est-à-dire le vide et l'inertie. Là est, à ce qu'il semble bien, le suprême degré de la spéculation égyptienne.

Il était difficile, pour les prêtres, de dégager complètement l'être unique qu'ils entrevoyaient dans la pluralité des dieux. Trop d'éléments divers, avec lesquels il fallait compter, existaient dans la religion comme dans la nation.

La classe supérieure pouvait bien grouper le Panthéon sous quelques types principaux qu'elle tendait à identifier, mais la classe inférieure n'en était pas là. Le sentiment religieux a des degrés. Entre le pontife qui connaissait les quatre hypostases de la divinité, et le paysan qui adorait les serpents de sa hutte, sa vaisselle de terre et les parties gauche ou droite de la tête ou des épaules, il y avait toute une série de conditions sociales et d'aptitudes intellectuelles. Sans doute, le porcher, le marin, le marchand, le tailleur de pierres, le tisserand, le fellah et même l'homme du bas clergé, c'est-à-dire en somme la presque totalité du peuple, les impurs, les vils et les humbles, ceux-là ne nous ont guère laissé de monuments religieux, et pour cause : néanmoins, il est impossible de ne pas admettre qu'ils s'étaient fait des croyances à leur niveau, empruntées au fétichisme ou tout au plus à la mythologie. Ces esprits étroits pour qui le dieu du voisin restait un ennemi, à preuve les guerres des nomes, étaient loin de s'élever à la hauteur d'un monothéisme devant l'expression définitive duquel la pensée sacerdotale elle-même hésita toujours.

Digitized by Google

Comment n'aurait-elle pas hésité ? Si les dieux de chaque groupe entrevu différaient peu dans l'ensemble, ils différaient beaucoup dans le détail; chacun d'eux avait une existence, un passé, une histoire, un culte, un rôle et une place trop distincts pour qu'on les fît disparaître du Panthéon et du sol: il eût fallu raser les temples.

Et, en dernière analyse, c'étaient les principaux types divins qui résistaient le plus au syncrétisme. Le type solaire par exemple, l'emportait dans la conception du personnage qui gouverne le monde, mais non dans la conception du personnage qui crée le monde, de sorte qu'on pouvait toujours, et qu'on peut encore se demander qui était et où était le véritable dieu égyptien.

Était-ce le Ptah de Memphis, dieu momifié, c'est-à-dire père et primordial, qu'on assimilait à la terre ou à l'eau sous ses titres de Ptah-Nun ou de Ptah-Tanen ? Était-ce l'Ammon de Thèbes, que les Grecs assimilaient à l'air ou à Zeus, tandis que les Égyptiens le représentaient criocéphale comme l'âme, et bleu comme le ciel? Était-ce le Khnum d'Eléphantine, dieu des cataractes et par extension des eaux, puis par extension encore de la création sortie des eaux ? Était-ce le dieu Ra d'Héliopolis, ou le soleil dans toute l'étendue de son rôle, de son symbolisme et de son indépendance, lorsqu'il en arrive, lui qui naît tous les jours, à supprimer son père, et à devenir le dieu qui se donne naissance à lui-même, Kheper djesef?

Au point de vue théologique comme au point de vue politique, le problème restait difficile à résoudre, car adopter un dieu local c'était théologiquement et politiquement amoindrir les autres dieux. Tout ce qu'on put faire, pour donner satisfaction aux deux parties du pays, ce fut d'unir les deux principales divinités de la Haute et de la Basse Égypte, Ra d'Héliopolis et Ammon de Thèbes, en un seul type, Ammon-Ra.

Mais la part n'était pas égale entre les deux dieux : si le criocéphale Ammon avait un rôle plus philosophique, l'hiéra-

Digitized by Google

cocéphale Ra avait un rôle plus actif, et le rôle actif l'emporta presque toujours. Les tendances envahissantes du culte solaire sont sensibles dans l'histoire de la religion égyptienne, comme M. de Rougé l'a fait remarquer depuis longtemps. Soit que la pureté particulière du ciel égyptien, où le soleil règne en maître, ait favorisé ces tendances; soit qu'elles existent en général dans les religions polythéistes, tout le monde sait que le type solaire s'est en Égypte superposé, mêlé et souvent substitué aux autres.

Cette prééminence se marque bien dans le fait que le pharaon passait pour le fils et l'image, non d'Ammon ou de Ptah, par exemple, mais du soleil, dont il était pour ainsi dire le fétiche, de sorte qu'il y avait deux soleils, l'un au ciel, l'autre en Égypte, chacun d'eux prêtant et empruntant à l'autre une partie de sa puissance.

Il s'ensuivit que l'union de Ra et d'Ammon fut plus apparente que réelle, puisque le premier l'emportait en un sens sur le second. On vit donc, au plus haut point de la grandeur pharaonique, et sous la pression peut-être de rivalités sacerdotales ou gouvernementales, se produire le seul schisme qui ait déchiré l'Égypte, c'est-à-dire la religion exclusivement solaire de Khunaten, le quatrième Aménophis de la dix-huitième dynastie. Mais la tentative était trop hardie et trop brusque pour réussir. Il eût fallu sauver au moins les apparences, comme on l'avait fait avec le symbolisme osirien qui fut atténué, mais non supprimé, dans les livres royaux des hypogées pharaoniques. L'hérésie était si peu viable, qu'aussitôt après la mort de Khunaten Ammon-Ra reparut comme si rien de nouveau ne s'était produit.

La décadence de l'empire, au reste, vint briser l'unité du culte avec l'unité du gouvernement, et le dieu national perdit ce que perdait le souverain national. Aussi, quand l'Égypte fut définitivement soumise à l'étranger, le soleil qui n'avait pas su la défendre fut-il négligé, puis délaissé (au moins comme divinité, car son symbolisme avait laissé partout une empreinte trop profonde pour disparaître). Les Ptolémées ne

Digitized by Google

songèrent pas à lui, mais à Osiris et à Apis, lorsqu'ils instituèrent pour les Grecs et les Égyptiens le culte mixte de Sérapis. Sous Auguste, le service même avait cessé dans le temple déjà ruiné d'Héliopolis, la ville solaire par excellence, tandis que d'autres cultes restaient en pleine vigueur, ceux par exemple d'Hathor, de Thoth et d'Horus, mais surtout ceux d'Isis et d'Osiris, dieux funéraires à qui la promesse d'immortalité que leur mythe offrait aux fidèles, fit faire le tour et presque la conquête du monde romain.

V

Voilà, bien insuffisamment tracé, le tableau général de la religion égyptienne : avant d'aborder la philosophie du sujet, il reste à indiquer les sources d'étude, et à préciser les points déjà éclaircis comme les points encore à éclaircir.

Le culte des mânes nous est connu par les textes ou les scènes des tombes memphitiques et thébaines de l'ancien et du nouvel empire, par le livre de l'Ap-Ro ou de l'ouverture de la bouche des statues, et par le Rituel de l'embaumement. Il serait intéressant de rechercher d'après ces documents, qu'ont étudiés en grande partie MM. Schiaparelli, Maspero, Le Page Renouf et Dümichen, dans quelle mesure ont pu se développer et s'accorder en coexistant les croyances à l'âme habitant la tombe et à l'âme habitant l'enfer.

Les superstitions fétichistes ont laissé des traces dans les traités de médecine, tels que le papyrus Ebers, dans la stèle de Bakhtan, dans le calendrier Sallier, dans les recueils de conjurations guérissant ou préservant de la morsure des animaux dangereux, tels que certains papyrus magiques publiés par MM. Pleyte, Rossi et Chabas, dans les innombrables amulettes des différents musées, dans les stèles du Sérapéum relatives au bœuf Apis, dans la stèle de Mendès, dans les temples d'Edfou et de Denderah, où les principaux animaux

Digitized by Google

sacrés concourent à certaines cérémonies, dans les monnaies des nomes, et dans les récits d'Hérodote, de Diodore, de Plutarque, de Strabon et d'Elien, où se révèle l'étonnement que l'adoration des animaux causait aux Grecs; enfin dans l'immense collection des Pères de l'Église, qui n'a pas encore été complètement dépouillée en ce qui concerne les croyances égyptiennes. Bien que signalé au XVIII^e^ siècle par de Brosses dans un livre aujourd'hui célèbre, le sujet n'a guère été étudié de nos jours que par M. Pietschmann. Il faudrait déterminer, maintenant, l'analogie que les croyances des Égyptiens présentent avec les superstitions des sauvages, notamment avec le totémisme, et dresser le tableau des animaux adorés ou abhorrés dans les différents nomes; l'histoire du bœuf Apis, notamment, serait à faire.

Sur les dieux du ciel et de la lumière, on rencontre des renseignements un peu partout : dans les tableaux des temples qui sont reproduits aux recueils de Champollion, Rosellini, Lepsius et Mariette, ainsi qu'au grand ouvrage de la commission d'Égypte, dans les papyrus de Londres, de Turin et de Leide, dans le papyrus magique Harris, dans la stèle Metternich, dans les différents exemplaires du Livre des Morts et dans les recueils analogues, dans le Livre des heures du jour, dans la légende de la destruction des hommes, dans les textes relatifs au mythe d'Horus, et dans les auteurs anciens déjà cités, en y ajoutant quelques pères de l'Église, comme Clément d'Alexandrie et Eusèbe. Ces documents ont été étudiés dans le Panthéon de Champollion, dans l'ouvrage de Wilkinson, dans les notices de MM. Birch et de Rougé sur les Musées égyptiens de Londres et de Paris, enfin, dans différents mémoires de MM. Lepsius, Birch, Pleyte, Chabas, Goodwin, Naville, Golénischeff, Pierret et Brugsch. Dès le siècle dernier, Jablonski avait très bien résumé les renseignements contenus dans les auteurs anciens. Ici, le travail à faire consisterait dans la monographie de chaque dieu et dans le classement des dieux par cycles, par époques et par nomes; toutes ces divinités se sont en effet partagé l'Égypte,

Digitized by Google

et le mythe de l'une n'est pas toujours celui de l'autre, malgré certains points de contact : il y a en particulier une grande quantité d'Horus dissemblables qu'il serait utile de distinguer dans une histoire d'Horus. Les travaux de MM. Pleyte et Meyer sur le dieu Set fourniraient d'excellents guides pour la méthode à suivre. Quant au principal secours pour ces classifications, il se trouverait dans le *Dictionnaire géographique* de Brugsch, dont il serait facile d'extraire la liste par nomes des dieux locaux, ainsi que la nomenclature des prêtres, des prêtresses, des barques, des arbres sacrés, et des fêtes de ces dieux. M. J. de Rougé a donné un aperçu de la matière dans ses mémoires sur la géographie des nomes.

Pour l'ensemble du culte, encore peu étudié, si ce n'est par MM. Brugsch, de Rougé et Dümichen dans leurs recherches sur les calendriers de fêtes, on rencontrera aux grands recueils la représentation d'une foule de cérémonies. L'Abydos et le Denderah de Mariette, entre autres, contiennent, l'un le Rituel de l'habillement des statues divines, valable pour les morts comme pour toutes les classes de dieux, et l'autre les détails les plus circonstanciés sur tout ce qui se pratiquait dans un grand temple. L'étude de M. de Rochemonteix sur le temple d'Apet montrera par contre ce qu'était un petit temple. De plus, le papyrus Harris n° 1, mis à profit par MM. Birch, Eisenlohr et Piehl, est rempli de renseignements sur le personnel et le matériel des sanctuaires. Chaque culte local avait sans doute ses rites particuliers, mais, de même qu'il existait certains cultes principaux, n'y avait-il pas certains rites principaux sur lesquels on se réglait dans les différents nomes? Voilà encore un problème à résoudre.

Les matériaux relatifs au monde infernal et à ses dieux abondent. Ce sont surtout les textes des Pyramides royales, le Livre des Morts, le Livre des Souffles, les papyrus Rhind, les Hypocéphales, l'Hymne à Osiris de la Bibliothèque nationale, le Livre d'honorer Osiris, les Lamentations d'Isis et

Digitized by Google

de Nephthys, le Livre de l'Hémisphère inférieur, le Livre de l'Enfer, le Livre des Heures de la nuit, le Livre des Cavernes, qui ont été résumés ou utilisés dans la décoration de certains sarcophages, comme celui de T'aho, les cercueils du temps des Ramessides et des Saïtes, le conte de l'île du Ka, le temple de Séti Ier à Abydos, les chambres d'Osiris à Denderah, et le traité de Plutarque sur Isis et Osiris. Ces différents matériaux ont été publiés ou étudiés par MM. Maspero, Lepsius, Naville, Devéria, Pierret, Brugsch, de Horrack, Szedlo, Rossi, Birch, Guieysse, Pleyte, Golénicheff, Leemans, Chabas, Mariette, Dümichen, Loret, Lanzone et de Bergmann, mais il reste encore beaucoup à faire : par exemple les textes des Pyramides et du Livre des Morts à commenter, le culte ainsi que le mythe d'Osiris à décrire dans l'infinie variété de leurs détails, et une édition comparée à donner des Livres relatifs au monde infernal.

Les personnifications plus ou moins abstraites, comme la déesse de la Justice, les dieux des sens, les dieux génies, les dieux du sort et les dieux élémentaires, sont connues seulement par des textes disséminés et relativement rares. Le mythe de la Justice a été étudié par MM. Grébaut, Pierret, Stern et Wiedemann, tandis que le groupement des dieux élémentaires a été déterminé par MM. Lepsius, Dümichen et Brugsch. Il y aurait là matière à quelques monographies intéressantes.

Bien plus nombreux sont les textes relatifs au dieu suprême, sous ses noms de Ptah, d'Ammon et de Ra. Ce sont surtout les beaux hymnes du Livre des Morts, de la Litanie du Soleil, du temple d'El Khargeh, et des papyrus de Leide, de Berlin et de Boulaq, traduits par MM. Chabas, Goodwin, Birch, Grébaut, Pierret, Brugsch et Naville. Ici il y aurait à faire, pour chaque type divin, le départ de ce qui lui appartient en propre, de ce qui lui appartient comme personnage plus ou moins assimilé au soleil, et de ce qui lui appartient comme dieu suprême.

Digitized by Google

Les documents relatifs à l'hérésie de la dix-huitième dynastie sont aux *Denkmæler* de Lepsius ; ils ont été appréciés dans les différentes histoires d'Égypte, et, récemment, par M. Bouriant. On pourrait dégager en outre, à ce propos, les concordances qui ont dû exister entre la divinisation du pharaon et celle du soleil, car les deux cultes semblent bien avoir progressé ensemble. L'adoration des rois est très apparente sous les dix-huitième et dix-neuvième dynasties, et cela dans les temples comme dans les tombes, où elle a surtout pour objet Aménophis I^er^ et sa mère, Thothmès III, Aménophis III et Ramsès II. Elle s'atténue dès les premiers revers subis par les Ramessides pour reparaître un instant sous les premiers Ptolémées ; plus tard, les Livres hermétiques la mentionnent encore.

VI

On voit qu'il a été beaucoup fait et qu'il reste beaucoup à faire dans le vaste champ de la religion égyptienne. Une étude d'ensemble, aujourd'hui, serait assurément prématurée : on doit s'en tenir aux remarquables travaux de vulgarisation qui ont été publiés dans ces derniers temps par MM. Tiele, Le Page Renouf, Pierret, Lanzone, Brugsch et Lieblein. Ces travaux indiquent avec netteté le point d'arrêt de la science, et on peut les considérer dans une certaine mesure comme définitifs en ce qui concerne la religion officielle, qui a livré son secret.

Il subsiste seulement quelques réserves à faire sur les tendances de M. Tiele à trop subordonner les changements religieux aux changements politiques, comme si chaque groupe de dynasties eût renouvelé le culte, et sur les tendances de M. Pierret à trop voir la clef du symbolisme solaire dans la division du monde en sud et en nord par les deux yeux du soleil levant : les Égyptiens auraient alors regardé l'œil droit

Digitized by Google

du soleil comme celui du nord et son œil gauche comme celui du sud, tandis que c'est le contraire qui a eu lieu, comme le prouvent, entre autres documents, les textes du Mythe d'Horus. D'autre part, M. Le Page Renouf, d'un esprit pourtant si fin et si perspicace, semble peut-être un peu trop enclin à retrouver l'aurore dans les mythes égyptiens.

D'aussi légères taches, si elles existent, n'infirment en rien la valeur des ouvrages qui viennent d'être cités ; désormais l'extérieur, ou, si l'on peut dire, le revêtement de la religion égyptienne nous est connu, et il faut déjà songer à mieux, c'est-à-dire à pénétrer plus avant dans le détail comme dans l'ensemble.

Le détail, c'est l'œuvre de demain ; quant à l'ensemble, rien n'empêche d'examiner dès maintenant les quelques théories, applicables ici, dont la philosophie religieuse dispose. Peut-être n'y aura-t-il pas lieu d'en choisir une, mais ce sera déjà quelque chose que d'envisager le sujet dans son ampleur et que de considérer, même à distance, les trois ou quatre hypothèses parmi lesquelles gît sans doute l'explication cherchée.

Nul ne conteste qu'en général un système religieux, comme tout autre groupe de faits historiques, obéit à une loi d'évolution qui règle sa marche. Mais cette marche est-elle toujours la même ? Quel est son point de départ, quel est son point d'arrivée et quels sont ses stages intermédiaires ? D'où vient-elle, comment se dirige-t-elle, et où aboutit-elle ?

On a fait, depuis le commencement du siècle, plusieurs réponses bien connues à la principale de ces questions, celle du point de départ, qui contient implicitement toutes les autres.

La première réponse a été fournie par Creuzer, pour qui l'Orient avait maintenu et propagé, sous des formes symboliques, la profonde philosophie monothéiste dont le Platonisme dégagea lentement la formule. L'opinion de Creuzer, abandonnée presque partout aujourd'hui, a encore sa place dans le domaine égyptologique, où plusieurs savants admettent,

Digitized by Google

après MM. de Rougé et Chabas, que le polythéisme égyptien eut pour fond un monothéisme primitif : le dieu unique, symbolisé par le soleil, aurait été fractionné en divinités secondaires.

Sous le coup des grandes découvertes philologiques de ce siècle, la doctrine du symbolisme a été généralement remplacée par une théorie bien différente, celle de la maladie du langage, à laquelle Max Müller a attaché son nom et qu'on peut résumer ainsi : d'une part, l'animation apparente que les mots prêtent aux choses aurait entraîné la personnification des phénomènes ; d'autre part, chaque dieu aurait reflété dans ses formes et ses légendes les divers sens des mots qui lui auraient donné naissance. D'après certains savants, ce travail du langage aurait principalement porté sur les phénomènes solaires et d'après d'autres, sur les phénomènes atmosphériques. Parmi les égyptologues, MM. Brugsch et Le Page Renouf semblent adopter en grande partie les théories de Max Müller. Aucun système n'a obtenu plus de faveur et de défaveur que celui-là ; un de ses grands torts est qu'il a régné, et que de hautes réputations scientifiques se sont échafaudées sur lui : on s'est lassé de l'entendre appeler juste, et l'on a appris à ses défenseurs, un peu durement peut-être, qu'une hypothèse a le droit de se proposer, mais non de s'imposer.

L'opinion qui lui fait échec aujourd'hui est que, dans le principe, l'homme regardait les phénomènes comme produits par des personnes, humaines ou bestiales, ce qui supprime l'intervention du langage. Les partisans du nouveau système attachent tous une grande importance au culte des ancêtres et au culte des fétiches, qui seraient, soit l'un et l'autre, soit l'un ou l'autre, suivant les auteurs, les deux sources du polythéisme. Ils insistent en outre, et particulièrement M. Lang, sur certains développements mythiques et légendaires qui seraient dûs, non aux aspects de l'orage ou du soleil, mais à de grossières tentatives pour expliquer les choses de la vie et du monde, d'après l'analogie de coutumes

Digitized by Google

ou d'idées plus ou moins barbares. Les égyptologues ont fait aussi quelques emprunts à cette école, comme MM. Le Page Renouf, Maspero et Dümichen relativement aux mânes, et comme M. Pietschmann relativement aux fétiches.

VII

Telles sont les trois grandes théories qu'on pourrait appliquer en ce moment à l'étude de la religion égyptienne, religion qui serait le produit, ou du monothéisme ancien, ou du langage mythologique, ou de la pensée sauvage. En outre, il faudrait se prononcer dans le détail sur la prééminence à donner aux mythes du soleil ou aux mythes de l'orage, et au culte des ancêtres ou au culte des fétiches.

Malheureusement, aucune des trois théories n'est encore acceptée ni rejetée d'une manière définitive, pour l'Égypte, de sorte qu'il serait prématuré de se régler sur l'une d'elles, au moins dès l'abord et avant un examen complet. Chacune a ici sa part de vérité.

Rien ne prouve, par exemple, qu'avant l'époque historique la religion égyptienne ne s'est pas constituée grâce à une sorte d'accord, ou de compromis, entre les croyances plus élevées d'un peuple conquérant et les superstitions plus grossières d'un peuple conquis, comme le pense dans une certaine mesure M. Flinders Petrie. Rien ne prouve aussi que l'animisme et le fétichisme n'ont point prospéré pendant toute la durée de la civilisation pharaonique, car la momification des cadavres et l'adoration des animaux ne sauraient s'expliquer autrement. Quant aux mythes nés du langage ou rattachés aux phénomènes solaires et atmosphériques, on reconnaît aisément la trace des premiers dans les calembourgs des textes religieux, et la trace des seconds dans les légendes du soleil, d'Horus et d'Osiris.

D'ailleurs, une difficulté spéciale et qu'on a déjà dû

Digitized by Google

entrevoir, se présente : c'est que nous ne pouvons fournir la chronologie d'une évolution qui paraît s'être produite avant l'époque historique. Pour l'Inde, on connaît par le Rig-Véda une période pendant laquelle les dieux *naturistes* existaient à peu près seuls ; pour la Grèce, on sait que l'institution des mystères, qui prépara la philosophie, est postérieure à Homère et même à Hésiode ; mais en Égypte, il semble que tout était fait avant Ménès. On ne voit plus ensuite que des changements de détail, comme ceux qui ont été signalés plus haut à propos d'Ammon, de Ra et d'Osiris, et si l'on cherche le pourquoi des grandes modifications fondamentales, on est obligé de sortir du sujet, en invoquant soit des conquêtes et des diversités de races, soit des explications purement théoriques.

Il y a donc là des éléments dont la coordination s'est faite suivant une loi qui nous échappe. Rien ne nous oblige pour le moment à remplacer cette loi par une hypothèse. Les tronçons que nous ne pouvons rapprocher encore se prêtent à des recherches spéciales dont les résultats suffisent, et au delà, pour payer les travailleurs de leur peine aussi bien que de leur attente.

En définitive, l'Égypte a développé et maintenu, comme nul autre peuple ne l'a fait, toutes les parties qu'un système religieux peut comporter, l'animisme, le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme. De ces parties, nous connaissons mieux les dernières (et surtout la dernière), que des sources plus abondantes nous révèlent et que notre culture intellectuelle et morale nous rend plus aptes à comprendre. Ce qui nous manque, c'est de savoir quand, comment et pourquoi des matériaux en apparence aussi dissemblables se sont groupés, puisque la religion de l'Égypte s'offre à nous toute formée. Nous assistons à sa longue maturité et à son lent déclin, mais sa jeunesse nous reste aussi cachée que les sources du Nil. Les choses étant ainsi, nous ne pouvons demander plus de lumière qu'aux nouveaux progrès de la

Digitized by Google

science égyptologique en particulier, et de la science religieuse en général, avec le ferme espoir que le succès ne se fera pas attendre. Si en effet l'égyptologie ne peut résoudre à elle seule les problèmes qui la sollicitent, comme c'est encore le cas aujourd'hui, le flux toujours montant des conquêtes intellectuelles ne manquera point de lui donner quelque jour une impulsion décisive, à peu près comme la marée soulevant les barques restées à sec sur la plage : l'essentiel, ici, sera de ne pas laisser la barque hors de la portée du flot.

E. LEFÉBURE.

Digitized by Google

LE SACRIFICE DE LA CHEVELURE

CHEZ LES ARABES

PAR

LE Dr IGNACE GOLDZIHER

Nous nous sommes déjà occupé ici même de la pratique religieuse qui fait l'objet de cette notice. Dans un essai sur le *culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes* nous avons déjà signalé le sacrifice de la chevelure parmi les actes religieux ressortissant à cette catégorie [1] dans l'antiquité arabe. Depuis lors M. le professeur Robertson Smith a poussé plus avant l'examen de cette pratique et des usages analogues chez les anciens Arabes, dans un livre qui fait progresser sur plusieurs points l'étude de la situation religieuse et sociale des arabes païens [2], alors même que l'on ne saurait accorder à l'auteur la vérité de toutes ses thèses fondamentales [3]. Il a notamment rapproché de l'ancien usage de couper sa chevelure la coutume dite de l'*aqîqa*, d'après laquelle les Arabes coupaient les cheveux aux tout jeunes enfants, avec

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. X p. 351 et suiv.

2) *Kinship and marriage in early Arabia.* (Cambridge, 1885.) Cfr. *Revue*, t. XIII, p. 240.

3) Le compte-rendu le plus pénétrant et la discussion la plus approfondie que ce livre important ait inspirés, se trouvent dans l'article, instructif à tant d'égards, de M. Nöldeke, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1886, p. 148 à 187. Aucun lecteur du livre de M. Robertson Smith ne devrait négliger de lire cet article.

Digitized by Google

accompagnement de cérémonies et de sacrifices, coutume qui s'est d'ailleurs conservée dans l'Islam avec quelques modifications de forme extérieure [1].

Ainsi je suis amené à revenir encore une fois sur cette particularité de la religion arabe pour mettre en lumière quelques points laissés dans l'ombre auparavant.

Il est tout d'abord intéressant de constater de quelle façon la pratique païenne de se dépouiller de sa chevelure en l'honneur des morts s'est maintenue dans l'Islam. Ce sont naturellement les Bédouins qui se présentent à nous comme les conservateurs des anciens usages païens, sur ce point comme sur tant d'autres que nous avons indiqués en étudiant le culte des ancêtres et des morts. *Selah-Merrill*, auquel nous sommes redevables de nombreuses communications nouvelles et intéressantes sur la région à l'est du Jourdain, a observé chez les Bédouins de cette région, visités par lui au nom de la *Société américaine de Palestine*, que les femmes déposent encore aujourd'hui plusieurs boucles de cheveux sur la tombe des morts éminents [2]. Cette observation confirme le récit du IIIe siècle de l'hégire, d'après lequel les Charigites avaient coutume de se raser la tête auprès du tombeau de leur chef Ṣâliḥ b. al-Muṣarriḥ, qui s'était révolté contre le khalife en l'année 86 [3]. En pareil cas, le sacrifice de la chevelure n'est en aucune façon un témoignage de deuil, mais un hommage au défunt. Ailleurs ce même acte perd sa valeur primitive d'acte de culte pour ne plus être qu'une manifestation de *la douleur* ; mais il n'en faut pas moins le considérer comme une transformation de l'acte religieux primitif. Il en est ainsi dans divers récits comme le suivant : Le khalife

1) Robertson Smith, *l. c.*, p. 152 et suiv.

2) *East of the Jordan*, a record of travel and observation in the countries of Moab, Gilead and Bashan. Londres 1881, p. 511.

3) Ibn Durejd, *Kitâb al-ishtiqaq*, éd. Wüstenfeld, p. 133. La coutume de se raser la tête passait, du temps de Mu'âwija I, pour être un signe distinctif de ces dissidents politiques de l'islam. *Ibid.*, p. 139.

Digitized by Google

Abd-al-Malik, apprenant la mort d'Abdallâh b.-al-Zubeir, fait couper ses propres cheveux et ceux de ses petits-enfants [1].

Il semble, en particulier, qu'il faut attribuer une valeur religieuse à la coutume que l'on signale chez les anciens Arabes d'après laquelle le guerrier se rasait la tête avant d'aller au combat, pour indiquer qu'il se consacrait à la mort [2]. Le philologue auquel nous empruntons ce récit n'y voit que la mention d'une pratique exceptionnelle à laquelle les Banû Bekr se seraient livrés dans une occasion spéciale, pendant la guerre contre les Taglibites, ce qui aurait valu à cette journée le nom de *jaum-al-taḥâluq*, c'est-à-dire « jour où l'on se rase les cheveux » ou le *Taḥlâq-al-limam* [3]. Alors même qu'il en serait ainsi, il ne paraît pas douteux qu'en se rasant la tête afin de se faire reconnaître des leurs, les Bekrites faisaient une fausse application de la vieille coutume païenne. Mais il est permis de conclure de la série des faits que nous connaissons actuellement, concernant la signification religieuse du dépouillement de la chevelure chez les anciens Arabes, que les Banû Bekr, en se coupant les cheveux avant le combat, n'avaient pas uniquement pour but de se fournir un moyen de se reconnaître. Le combat livré pour sauvegarder l'honneur de la tribu n'était pas pour les anciens Arabes une simple lutte politique. La vie de la tribu était intimement liée à la vie religieuse de l'Arabe ; les travaux de M. Robertson Smith l'ont montré plus clairement encore qu'auparavant. Il n'y a rien d'étonnant à ce que les guerriers se préparent par un acte de consécration religieuse pour un combat de cette nature. C'est ainsi qu'un héros arabe, appelé « (l'homme) fatal » lorsque les Banû Lihjân ont tué son protégé pendant sa maladie, se consacre à l'accomplissement du devoir le plus auguste pour l'Arabe, la vengeance du sang, en se rendant

1) *Ansâb al-ashrâf*, éd. Ahlwardt, p. 74.

2) Istibsâlan lil-maut, *Al-Tibrizi* sur *Hamâsa*, p. 253, 17. Rückert, I, p. 193.

3) *Diwân de Ṭarafa*, n° 14.

Digitized by Google

à la Mecque, en touchant la pierre angulaire de la Ka'ba et en faisant le tour du lieu saint. Il ne marche contre les Banû Lihjân pour venger le sang de son protégé qu'après s'être sacré préalablement par ces actes religieux [1]. Cet exemple nous montre qu'il n'y avait chez les Arabes rien d'exceptionnel à se consacrer par des pratiques religieuses à l'accomplissement des devoirs imposés par l'honneur de la tribu. Telle doit être aussi la véritable signification de cette coutume, de se raser les cheveux avant le combat.

1) *Lieder der Hudhejliten*, nº 198, éd. Wellhausen.

Digitized by Google

LA CROYANCE A L'IMMORTALITÉ DE L'AME

CHEZ LES ANCIENS IRLANDAIS[1]

Les Gaulois ont été en France l'objet de nombreuses études; on voulait connaître dans ses moindres détails l'histoire de nos ancêtres. Plusieurs écrivains ont tenté de tracer un tableau complet des mœurs, des coutumes, de la religion des anciens Celtes, et comme les auteurs grecs et latins ne leur fournissaient que peu de renseignements, l'imagination des écrivains suppléa trop souvent au manque de documents. Dès lors, rien n'a paru plus clair ni moins contesté que les origines gauloises de notre histoire nationale : rien cependant n'était plus obscur ni plus sujet à discussion. Ce n'était pas en torturant des textes que l'on pouvait arriver à connaître mieux les anciens Celtes : il fallait chercher dans les traditions des peuples celtiques encore existants, les restes des traditions communes à toute la race.

L'antiquité ne nous a guère laissé sur les croyances des Celtes que des documents très courts et peu détaillés. César, par exemple, se borne à nous citer les noms des dieux romains auxquels il a identifié, nous ne savons avec quelle justesse, les divinités gauloises. Des inscriptions nous font connaître les noms de quelques dieux celtiques, mais ne nous apprennent rien au sujet de leurs attributs. La littérature

1) Voir le savant ouvrage de M. d'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, p. 344-366.

Digitized by Google

épique de l'Irlande, au contraire, nous offre une grande richesse de récits mythologiques. Les croyances irlandaises pourront nous donner une idée de ce qu'étaient les croyances gauloises. Si chaque peuple celtique a dû développer, selon son caractère et ses mœurs, certaines parties de la religion primitive commune à tous les Celtes, il est néanmoins vraisemblable de supposer que plusieurs des traits qui caractérisent la mythologie irlandaise étaient, dans le passé, la marque distinctive que les anciens Celtes avaient imprimée aux croyances indo-européennes. La plus ancienne littérature du pays de Galles a conservé aussi quelques restes des traditions primitives; mais nous connaissons la légende épique galloise sous sa forme la plus ancienne surtout par les poèmes français du cycle d'Arthur, et il peut être difficile parfois de distinguer dans ces poèmes les idées celtiques des idées françaises. La comparaison entre les traditions religieuses des Gallois et des Irlandais n'est pas toujours possible ni toujours sûre. Pour le sujet que nous allons traiter, après avoir établi sur le témoignage des anciens, la croyance des Celtes à l'immortalité de l'âme, c'est à la littérature irlandaise que nous aurons recours pour savoir comment les peuples celtiques ont conçu cette doctrine, et de quelles fictions ils l'ont ornée. Sur ce point, la poésie épique de l'Irlande est notre principale source d'informations.

La légende irlandaise, qui nous a été transmise par des manuscrits dont les plus anciens ne remontent qu'au XII^e^ siècle, n'a pas toujours conservé intactes les anciennes croyances celtiques. Le christianisme et la science historique contribuèrent à transformer la légende mythologique. Après les poètes dont l'imagination divinisa les anciens héros et orna de fables leurs exploits, vinrent des historiens qui, par un excès contraire, transformèrent les dieux en rois et les héros en guerriers. Chassés du ciel, les dieux descendirent sur la terre. L'ancien Olympe celtique, le *sid*, devint un palais des rois d'Irlande. Le Mercure gaulois Lugus monta sur le trône en 1869 avant J.-C. et gouverna quarante ans le peuple

Digitized by Google

irlandais. Ainsi transformé le dieu païen Lug était méconnaissable. Les autres dieux furent aussi réduits à des proportions humaines. Cependant les légendes païennes n'avaient pas disparu, en même temps que les personnages divins des chants épiques des *file*.

Le christianisme naissant ne pouvait tolérer des récits qui auraient rappelé à tout moment aux nouveaux convertis leurs anciennes erreurs. Mais ces chants merveilleux, qui célébraient l'ancienne gloire de l'Irlande et la valeur de ses héros tenaient au cœur même de la nation. On ne pouvait songer à les détruire et à en effacer la mémoire : on sanctifia le texte païen par de pieuses interpolations. Conchobar, roi d'Ulster qui vivait dans les premières années de l'ère chrétienne, mourut de douleur, nous dit la légende rectifiée, en entendant raconter la mort de Jésus-Christ. Il était dès lors impossible de condamner la vie païenne de Conchobar : une mort si édifiante rachetait ses fautes. Dans le récit intitulé « l'Expédition de Connle », dont nous donnons plus loin la traduction, une femme venue du pays des dieux et des morts prédit la chute de la religion druidique et l'avènement du christianisme. C'est ainsi que la mythologie irlandaise devenue épopée chrétienne est parvenue jusqu'à nous, un peu déguisée, mais non méconnaissable. S'il est parfois difficile de déterminer quelles étaient les attributions d'un dieu, et à quelle divinité grecque ou romaine on doit le comparer, du moins les principales croyances des anciens Irlandais ressortent nettement du milieu des légendes merveilleuses où les poètes avaient chanté les longs exploits des dieux et des héros de leur pays.

La croyance des Celtes à l'immortalité de l'âme, attestée par les anciens, est exprimée très clairement dans de nombreux passages de la littérature irlandaise. Elle était le fonds même de l'ancien enseignement druidique : « *in primis hoc volunt* [*Druides*] *persuadere, non interire animas* [1] ». Parmi les

1) César, *De bello gallico*, VI, 14.

Digitized by Google

textes irlandais qui nous montrent les héros partant pour le pays des morts, un des plus intéressants et des plus anciens est le récit de l'*Expédition de Connle*. Mais, si la croyance celtique à l'autre vie n'est pas à démontrer, les détails que nous fournit la littérature mythologique de l'Irlande sur le pays des morts, sur ses habitants et leurs occupations sont assez peu connus. Il peut être intéressant de chercher comment l'imagination irlandaise, peut-être même l'imagination de tous les peuples celtiques, a tiré parti de cette croyance pour orner ses merveilleuses légendes. Nous verrons en même temps comment des littérateurs chrétiens et des historiens avides de précision ont retouché et quelquefois défiguré les poétiques récits de la légende païenne.

Les Irlandais connaissaient fort bien le séjour des morts ; les descriptions qu'ils en font sont très complètes et ils prirent soin d'expliquer d'où leur venait cette science. C'est que certains héros avaient été admis à visiter le pays mystérieux des immortels, et avaient pu revenir sur la terre raconter les merveilles qu'ils avaient vues. Les uns, comme Cuchulainn, étaient partis pour la Grande-Plaine à la recherche d'une femme qu'ils aimaient. D'autres, comme Loegaire Liban, y avaient été appelés par un messager divin qui venait sur la terre demander aux hommes des guerriers pour combattre les dieux. Malgré les enchantements du pays des immortels, les héros ne tardaient point à regretter leur patrie et dans les plaisirs continuels du peuple des morts il leur arrivait de regretter les quelques jours heureux qu'ils avaient passés parmi les vivants. Mais ils ne pouvaient retourner sur la terre, que montés sur des chevaux et ne devaient point en descendre. S'ils touchaient le sol, ils mouraient à l'instant et jamais ils ne revenaient dans la contrée merveilleuse qu'ils avaient quittée. Lorsque Loegaire vainqueur revint avec ses cinquante guerriers du pays des morts, il ne resta en Irlande que quelques instants, pour dire adieu aux siens et leur chanter les plaisirs de son nouveau séjour. Seul, le héros Cuchulainn, ramenant la déesse Fand qu'il avait épousée,

Digitized by Google

put continuer sa vie humaine après avoir séjourné dans le pays des morts. Mais Cuchulainn échappait à la loi commune. Dans une légende plus moderne, Oisin, moins heureux que Loegaire, tomba de cheval en voulant porter aide à des hommes qui essayaient de soulever un fardeau. A l'instant, il perdit sa jeunesse et sa beauté et fut réduit à errer par l'Irlande, cherchant le pays enchanté dont il ne put retrouver la route.

Il était difficile pour un vivant de se rendre dans le pays des morts. Le plus souvent, il fallait traverser la mer et, sur les navires des hommes, c'était un voyage long et pénible. Mais Plutarque nous apprend qu'il y avait au nord de la Gaule des marins mystérieux chargés de conduire les morts au delà de l'Océan. Montés sur des navires d'origine inconnue qui portaient une charge invisible, ils arrivaient en un coup de rame au terme de leur voyage. Les navires des dieux conduisaient aussi dans le pays des morts des vivants qui n'en sont point revenus. Souvent un habitant du Sid s'éprenait d'une mortelle ou, comme dans la légende de Connle, une déesse recherchait l'amour d'un homme. Alors, sans pouvoir résister à l'ascendant magique des immortels, les vivants les suivaient dans le pays des dieux. Ils montaient dans une barque de verre[1] et arrivaient rapidement au terme de leur voyage. En partant au coucher du soleil, ils pouvaient aborder à la Grande-Plaine avant la nuit. Il y avait d'ailleurs, pour se rendre dans le pays des morts, d'autres moyens que la traversée maritime. Pour aller au secours des immortels. Loegaire et ses guerriers se précipitent dans un lac et arrivent, après avoir marché quelque temps, devant la forteresse divine qu'ils devaient assiéger. Enfin, on voyait quelquefois, aux temps héroïques, voler dans les airs des cygnes blancs,

1) La barque de verre se retrouve dans le poème de Tristram. L'accord de la littérature irlandaise avec la littérature galloise telle que nous pouvons la connaître par le poème français, démontre que nous sommes en présence d'une ancienne croyance celtique.

Digitized by Google

attachés deux à deux par des chaînes d'or ou d'argent. C'étaient des dieux qui retournaient dans leur pays, emmenant avec eux les mortels qui avaient su leur plaire. Ces héros qui n'avaient pas eu à subir la mort pour pénétrer dans le pays des immortels, devenaient rois et gouvernaient comme les dieux eux-mêmes un peuple de morts.

En effet, le pays merveilleux qui reçoit les hommes après leur mort, est en même temps la demeure des dieux. Quand, après de terribles combats, les dieux de la nuit, les Fomore, furent forcés d'abandonner l'Irlande aux dieux du jour, les Tuatha Dê Danann, ils se retirèrent dans le pays des morts. A leur tour, les Tuatha Dê Danann, chassés par les fils de Milé, se dispersèrent, les uns pour aller habiter des îles lointaines peuplées comme la Grande-Plaine, de femmes et de jeunes filles, les autres pour se construire dans les profondeurs de la terre des palais merveilleux qui offraient les mêmes magnificences que les demeures du pays des morts et dans lesquels personne ne mourait. Quand les historiens voulurent donner aux faits légendaires la valeur de faits réels, ils recherchèrent l'emplacement de ces palais fameux et trouvèrent aux places que la tradition leur assignait, des monuments funéraires et des cimetières. Ils en conclurent que c'était là qu'un des peuples primitifs d'Irlande, les Tuatha Dê Danann, avait enterré ses principaux chefs, Dagdé, Lug, Ogmé[1]. Il est difficile d'admettre cette explication ; mais elle nous fait entrevoir quel était le sens de la légende irlandaise. Quand les morts ont été déposés dans leur demeure souterraine, ils y trouvent des magnificences et des plaisirs bien supérieurs à ceux dont ils ont joui sur la terre ; et ils goûtent dans les demeures des dieux un bonheur qui ne finit point. L'idée que se faisaient les Irlandais de palais situés sous la terre et où s'étaient retirés les dieux, est une autre forme de leur croyance à l'immortalité de l'âme.

Lorsque l'évhémérisme irlandais eut transformé les dieux

1) C'est l'*Ogmios*, de Lucien.

Digitized by Google

en rois, fixé la date de leur règne et de leur mort, déterminé le lieu de leur sépulture, il fallut donner plus de précision aux vagues renseignements que fournissait la légende sur la position géographique du pays des dieux. Comme on devait traverser la mer pour s'y rendre, les pays lointains, peu connus et situés au delà de l'Océan, furent l'un après l'autre désignés comme la terre mystérieuse de la seconde vie. Une croyance ancienne faisait venir les Irlandais du pays des morts et leur donnait pour ancêtre Milé, un des rois des morts. Nennius les fit venir de l'Espagne sous la conduite de Milé, le chef du peuple qui succéda dans la domination de l'Irlande aux Tuatha Dê Danann. D'autres écrivains donnèrent aux Irlandais la Scythie pour pays d'origine. Les fils de Milé étaient venus de Scythie par la Caspienne ou par le Pont-Euxin d'après certains auteurs, par la Baltique d'après d'autres. Mais l'ancienne doctrine celtique dont nous avons parlé plus haut et d'après laquelle les morts étaient transportés en un seul coup de rame dans leur nouveau séjour, place le pays des immortels sur la côte occidentale de la Bretagne. Quant à la légende irlandaise, elle désigne le pays des morts par les noms de Grande-Plaine, Plaine agréable, Grand-Rivage, et n'en détermine point la situation géographique. Cependant, elle nous apprend que, de la côte orientale de l'Irlande, on apercevait au delà de la mer une grande tour aux contours indécis. Ceux qui s'en approchaient reconnaissaient qu'elle était en verre ; dans les ouvertures des créneaux apparaissaient des formes qui ressemblaient à des hommes. Quiconque essayait d'aborder au pied de la tour était emporté par les flots de la mer. C'était la forteresse enchantée qui gardait l'entrée du pays des morts, pays situé au delà de l'Océan et dont on apercevait les rives de la côte orientale de l'Irlande.

Au delà de la tour de verre s'étendaient des plaines fertiles plantées d'arbres étranges. Quelques-uns avaient des branches d'argent auxquelles pendaient des pommes d'or. Ces pommes d'or avaient une propriété merveilleuse. Quand

Digitized by Google

on les heurtait l'une contre l'autre, elles produisaient un son si harmonieux qu'on ne pouvait l'entendre sans oublier tous ses maux. Au pied des arbres coulaient des ruisseaux de vin et d'hydromel. La pluie qui rafraîchissait la terre était de la bière. Les porcs qui parcouraient la plaine renaissaient une fois mangés pour des nouveaux festins. Partout une agréable musique flattait l'oreille et ravissait l'âme par ses douces mélodies. C'était bien là la vie que le Celte avait pu rêver sur la terre. Toujours jeune, toujours beau, couronné de fleurs, il passait ses jours dans de longs festins, où la bière ne cessait pas de couler et où la viande de porc ne manquait point. Jamais il ne s'élevait de querelle pour savoir à qui devait revenir le morceau du plus brave. Rien ne troublait les plaisirs des immortels. Le Celte retrouvait dans l'autre vie les trois choses qu'il avait le mieux aimées sur la terre : la musique, la bonne chère et aussi la guerre.

On sait que la coutume des anciens Celtes était d'enterrer le guerrier avec ses armes ; c'est que dans la Grande-Plaine, sa seconde vie devait se passer dans de nouveaux combats ; la guerre, sa plus chère occupation dans le pays des vivants, était au nombre des plaisirs du peuple des morts : là les guerriers sont armés d'armes éclatantes, ils brillent de l'éclat de la jeunesse, leur tête est couronnée d'une chevelure couleur d'or. Les batailles sont plus acharnées et plus terribles que sur la terre, et ce sont des fleuves de sang qui coulent dans la Grande-Plaine. Quelquefois des vivants venaient prendre part aux luttes des morts ; des immortels allaient demander du secours aux hommes. C'est ainsi que Loegaire Liban partit d'Irlande avec cinquante guerriers et fit triompher la cause de ses alliés divins. Cûchulainn, le fameux héros de l'Ulster, pour obtenir la main de la déesse Fand, dut aller combattre des dieux ennemis de la famille de sa fiancée. Ainsi, les plaisirs et les combats se partageaient la nouvelle vie des Celtes. Ils vivaient heureux sous la domination de Tethra, l'ancien roi des dieux de la nuit, des Fomore, devenu roi suprême des morts. Autour de

Digitized by Google

Téthra se groupaient d'autres rois inférieurs, des rois de provinces. Dans *l'expédition de Connle*, la déesse cite le nom de l'un d'eux, Bûadach. L'empire des morts était organisé politiquement comme l'Irlande.

Dans les croyances celtiques, l'homme renaissait dans l'autre vie tel qu'il avait été sur la terre, avec ses passions et ses plaisirs, mais son âme passait dans un nouveau corps, jeune et beau, en pénétrant dans le pays des immortels. Le texte de César : *Imprimis hoc volunt persuadere, non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios,* n'implique pas une croyance à la métempsycose, telle que la concevait Pythagore. Il arrivait cependant quelquefois qu'un héros avait le privilège de revêtir un corps nouveau dans cette vie au lieu de le revêtir dans l'autre vie. Ainsi Mongan, roi d'Ulster au commencement du sixième siècle, n'était autre que le célèbre Find, mort deux siècles avant la naissance de Mongan. Mais jamais l'âme d'un homme ne passait dans le corps d'un animal. La légende irlandaise dans laquelle on voit Tuan mac Cairill devenir successivement cerf, sanglier, vautour, saumon, puis de nouveau homme, s'explique facilement. Quand les Irlandais prirent au sérieux les récits fabuleux sur les premiers temps de l'histoire de leur pays, ils voulurent expliquer comment ils étaient si bien renseignés sur ces époques lointaines. Ils imaginèrent un être qui, sous diverses formes, avait été témoin de tout ce qui s'était passé en Irlande pendant au moins quinze cents ans. La doctrine celtique sur la métempsycose est fort différente de la doctrine pythagoricienne; sauf de rares exceptions, le nouveau corps que revêtaient les âmes après la mort, se trouvait dans l'autre monde, et c'était dans le pays des morts que les hommes passaient leur seconde vie.

La croyance à l'immortalité de l'âme, dans la religion primitive des anciens Irlandais, est, comme on le voit, assez différente de la même croyance transformée par le christianisme. L'idée des peines et des récompenses futures est entièrement absente de la doctrine païenne. Après la mort,

Digitized by Google

l'homme renaît pour une autre vie, mais une vie qui sera semblable à celle qu'il a menée sur la terre. Aussi, le guerrier gaulois ne craint point la mort, il doit retrouver dans l'autre monde ses esclaves, ses chevaux, tous les objets qui lui ont appartenu et se livrer aux mêmes occupations que sur la terre. Le créancier qu'une maladie mortelle a surpris, avant qu'il ait fait ses recouvrements, ne craint point pour son argent. Il sait que tôt ou tard son débiteur viendra le rejoindre dans la Grande-Plaine et que les engagements terrestres ne sont point déliés par la mort. Pour les Celtes, la vie nouvelle est la continuation, non la compensation de la vie humaine. Comptant sur la force de leur bras et la trempe de leurs armes, ils ne s'en remettaient qu'à eux-mêmes du soin de punir leurs ennemis pendant la vie qu'ils passaient sur la terre, sans recourir à la justice divine. Mais, comme s'ils avaient entrevu qu'au delà de la mort il y avait quelque chose de plus noble et de plus grand que des agitations semblables aux agitations humaines, la vie nouvelle fut aussi pour eux une transformation en même temps qu'une suite de l'ancienne vie. Dans le pays des immortels, les plaisirs et les occupations guerrières des humains sont devenus dignes des héros et des dieux.

Quelque imparfaite que soit la doctrine des anciens Irlandais sur l'immortalité de l'âme, elle nous offre de précieux éléments de comparaison avec la doctrine des autres peuples indo-européens. De plus, elle peut nous servir à compléter les rares documents que nous fournissent les auteurs de l'antiquité sur les croyances des Gaulois. C'est là, je crois, ce qui nous intéresse le plus dans l'étude de l'histoire et de la littérature épique des peuples néo-celtiques : nous y cherchons la trace qu'ont pu y laisser des récits plus anciens et des idées d'une autre époque. Dans les chants des anciens Irlandais, nous voulons retrouver un écho des chants gaulois ; et nous aimerons toujours à entendre parler de nos ancêtres.

Parmi les nombreuses légendes irlandaises qui ont gardé

Digitized by Google

quelques traces des croyances primitives des Celtes, une des plus intéressantes est la légende de Connle Ruad. C'est celle qui nous donne le plus grand nombre de renseignements sur l'immortalité de l'âme telle que l'entendaient les Celtes. Malgré quelques retouches dues à l'influence chrétienne, elle a conservé assez bien sa couleur païenne. Enfin, elle nous est parvenue sous une forme relativement ancienne.

Le principal manuscrit qui nous ait transmis cette légende est le *Leabhar na h-Uidre* (p. 120, col. 1); ce manuscrit remonte à la fin du onzième siècle. M. d'Arbois de Jubainville, dans son *Essai d'un catalogue de la littérature épique de l'Irlande* (p. 109), signale cinq autres manuscrits de l'expédition de Connle, que l'on peut dater du quatorzième au seizième siècle. Le texte irlandais a été publié pour la première fois avec une traduction anglaise par M. O'Beirne Crowe, dans le *Journal of the royal historical and archaelogical association of Ireland,* vol. III, 4th series, 1874-1875, p. 128-133.

La légende de Connle a-t-elle un fondement historique? Il est certain qu'au onzième siècle, Conn Cêtchathach était considéré comme un personnage historique. Si nous nous en rapportons au manuscrit de la Chronique de Marianus Scotus, conservé à la bibliothèque du Vatican, et aux *Annales de Tigernach*, éditées par O'Conor[1], Conn régna de 169 à 189. Il eut pour successeur *Art*, surnommé l'Unique. Sans doute, les chroniqueurs irlandais du onzième siècle avaient à leur disposition des documents plus anciens. Rien d'ailleurs n'empêche de croire à l'existence du roi Conn, qui vivait au deuxième siècle de notre ère, et qui eut deux fils; l'aîné, *Connle*, serait mort du vivant de son père, comme nous le voyons par la légende; le second, *Art*, serait monté sur le trône à la mort de Conn, en 189, comme le rapportent les chroniques irlandaises.

1) *Rerum hibernicarum scriptores*, t. II, p. 32-34.

Digitized by Google

L'expédition de Connle Ruad, fils de Conn Cétchathach [1].

Pourquoi dit-on Art l'Unique? Cela n'est pas difficile à expliquer.

Un jour, Connle Ruad [2], fils de Conn Cètchathach [3] était à côté de son père sur les hauteurs d'Usnech. Soudain il vit une femme magnifiquement vêtue qui s'approchait de lui. Connle lui adressa la parole : D'où viens-tu, femme? dit-il. — Je viens, répondit la femme, des terres des vivants, du pays où l'on ne connaît ni la mort, ni le péché, ni le scandale.

Nos festins prolongés n'ont pas besoin de préparation; jamais une querelle ne trouble nos belles réunions. Nous habitons le grand Sid [4]; aussi on nous appelle le peuple des Side. « Avec qui parles-tu, dit Conn à son fils? » Car personne ne voyait la femme, excepté le seul Connle. La femme répondit :

Il cause avec une femme jeune, jolie, de noble naissance, Qui n'a à craindre ni mort, ni vieillesse. J'aime Connle Ruad. Je l'invite à venir à Mag Mell [5] où règne un roi Boadach [6] l'immortel; nulle plainte, nul malheur dans son pays, depuis qu'il a pris le pouvoir.

Viens avec moi, Connle Ruad, au cou coloré, éclatant comme la lumière! Il faut qu'une couronne d'or soit placée sur la tête, comme emblème éternel de ta dignité royale. Si tu le veux, jamais ne se flétrira ton corps, sa jeunesse, sa beauté jusqu'au jugement favorable [7].

Connle adressa la parole à son druide, dont le nom était Coran.

1) Le texte irlandais sur lequel nous avons traduit ce morceau a été publié, par E. Windisch, *Kurzgfasste irische Grammatik*, p. 118-121.

2) « Le Rouge. »

3) « Qui combat cent guerriers. »

4) Séjour des dieux.

5) « Plaine agréable. »

6) « Victorieux. »

7) C'est une idée chrétienne introduite dans le texte païen. Les paroles de la femme, ainsi que la réponse de Conn sont en vers dans le manuscrit irlandais.

Digitized by Google

Ils avaient tous entendu ce que disait la femme, mais ils ne la voyaient pas.

Je t'implore Coran aux chants célèbres, à la vaste science, un ordre rigoureux m'est donné, il est plus fort que ma volonté et plus fort que ma puissance. Jamais je n'ai livré pareil combat depuis que j'ai pris le pouvoir.

Plus forte que toutes les armes, une forme invisible me tourmente et chante autour de mon fils pour l'enlever par sorcellerie d'auprès de moi, le roi d'Irlande, et des charmes magiques de femme l'entraînent.

Alors le druide chanta contre la voix de la femme, afin qu'on ne l'entendit pas, et aussi pour que Connle ne la vît plus.

Mais la femme en partant chassée par le chant magique du druide, avait donné une pomme à Connle. Celui-ci fut jusqu'à la fin du mois sans boire ni manger. Aucun mets ne lui plaisait, sinon sa pomme. La pomme ne diminuait pas ; chaque fois qu'il en mangeait, elle restait intacte. Puis Connle devint soucieux : Il pensait à la femme qu'il avait vue. Le jour où le mois fut terminé, il était avec son père à Mag-Archomman, lorsqu'il vit devant lui la même femme qui lui dit :

Connle, toi qui es assis à une place élevée parmi les mortels qui passent, toi qui attends la mort si redoutée, des êtres immortels t'invitent à venir vers eux; tu es un héros pour le peuple de Tethra, il veut te voir chaque jour dans les assemblées de tes ancêtres au milieu de ceux que tu as connus et qui te sont chers.

Lorsque C onn entendit la voix de la femme, il dit à ses gens : « Appelez le druide, qu'il vienne vers moi, voici qu'aujourd'hui la voix de cette femme se fait encore entendre. » La femme lui répondit :

Conn Cêtchathach, l'art du druide n'a plus de puissance, dans peu de temps il atteindra le Grand rivage [1]. Le Juste viendra bientôt

1) « Il atteindra le grand rivage » signifie « il mourra ».

Digitized by Google

avec de nombreux et illustres compagnons, et sa loi détruira les sortilèges des druides, ces péchés inspirés par la bouche du démon noir et trompeur [1].

Conn s'étonnait que Connle ne répondît rien à personne si ce n'est : « la femme est venue. » — As-tu compris, lui dit-il, ce qu'a dit la femme, Connle? Connle lui répondit : Ce qu'elle demande m'est facile à exécuter ; une chose me retient : c'est que j'aime ma famille. Cette femme me cause bien du tourment.

Alors la femme répondit et parla ainsi :

Tu m'aimes, qu'importe que les tiens te regrettent!
Dans une barque de verre, nous pourrons atteindre le Sid de Boadach.
C'est une terre étrangère où il n'est pas difficile d'aller.
Je vois le soleil brillant qui baisse; quoique notre pays soit loin, nous y arriverons avant la nuit.
C'est la terre du plaisir pour quiconque la parcourt.
Notre race ne se compose que de femmes et de jeunes filles.

A cette réponse de la femme, Connle quitta les siens et sauta dans la barque de verre. Son père et ses amis le virent s'éloigner peu à peu. Ils regardèrent tant que leurs yeux purent l'apercevoir. Connle et la femme disparurent sur l'étendue de la mer et, depuis, jamais on ne les a revus, on ne sait où ils sont allés.

Comme Conn et les siens restaient assemblés pensifs, ils virent s'avancer vers eux Art, le fils de Conn. « Art est fils unique aujourd'hui, dit Conn, il est vraisemblable qu'il n'a plus de frère. » — « Tu as bien dit », répondit Coran. « Ce nom, Art Oenfer [2] sera toujours le sien et ne le quittera pas à l'avenir, à partir d'aujourd'hui. »

G. Dottin.

1) Toute cette strophe est d'inspiration chrétienne. Le juste annoncé doit être saint Patrice.

2) « L'unique. »

Digitized by Google

LE SENS PRIMITIF DES MOTS LATINS

AUGUR ET GENIUS

Le mot latin *augur* est-il, en ce qui regarde la syllabe finale *gur*, en rapport étymologique avec *gustus*, comme le croit M. Bréal[1], ou bien avec *garrio*, ainsi que le pensaient déjà les anciens[2], suivis en cela par plusieurs modernes? Autrement dit, signifie-t-il goûter, c'est-à-dire éprouver les oiseaux ou les (faire) parler, les interpréter?

Sancta vocant augusta patres : augusta vocantur
Templa, sacerdotum rite dicata manu.
Hujus et augurium dependet origine verbi,
Et quodcumque sua Jupiter auget ope.

Ce doute résulte lui-même en grande partie de celui qui s'attache à l'étymologie de l'adjectif *augustus*, que M. Bréal fait dériver de *augus*, antécédent de *augur*, et auquel il attribue le sens primitif de « consacré (par les augures)[3] ».

Il paraît certain, en effet, que pour le savant professeur du Collège de France les deux étymologies se nécessitent mutuellement et qu'il voit en particulier dans la seconde la justi-

1) *Dictionnaire étymolog. latin, s. verb.*
2) Voir en particulier Festus au mot *augur*.
3) Cf. Ovide, *Fastes* I, 561, seqq..

Digitized by Google

fication de la première. Malheureusement pour son système, il est bien douteux que *augustus* dérive d'un mot *augur*, signifiant présage, qui aurait existé dans l'ancienne langue auprès de *augur*, nom d'agent, désignant les prêtres chargés d'interpréter les présages fournis par certains oiseaux. En tous cas, le seul passage (Att. chez Nonius, p. 488) où l'on trouve *augura* au pluriel neutre, dans le sens de présage, ramène plus sûrement à un nominatif singulier **augurum* qu'à *augur*.

En tenant compte de la formation des adjectifs semblables, il est beaucoup plus naturel, à notre avis, de voir dans *augustus* le dérivé d'un substantif perdu, **augos*, **augus*, signifiant grandeur (cf. *robustus*, auprès de *robos*, *robur*) et dont le correspondant exact s'est conservé dans le sanskrit *ojas*, force, puissance[1]. Quant aux sens religieux, de vénérable, adorable, que présente souvent *augustus*, auprès de celui de majestueux[2], resté conforme à l'étymologie, il ne fait pas difficulté, car on le retrouve dans certains emplois du verbe correspondant *augeo*[3].

Il ne nous semble donc pas qu'on puisse s'autoriser de la dérivation de *augustus* pour appuyer une ancienne transformation de - **gus* en - *gur* dans *augur*, et par là le rattachement de - **gus* à *gustus*.

Beaucoup plus satisfaisante est l'ancienne explication, qui apparente la dernière syllabe de *augur* à la partie radicale de *garrio*, « babiller, murmurer, » mais surtout et primitivement « parler, dire, indiquer, faire connaître, » comme le montrent bien le sansk. *gir*, « voix, appel, invocation, » la rac. *gar*, « appeler, célébrer, » et le gr. γῆρυς, « voix, » d'où le verbe γηρύω, « parler, » etc.

1) Même rapport entre *angustus* dérivé d'un subst. neutre **angos*, qui n'est pas resté dans la langue, et le sansk. *amhas*, action de serrer, constriction, angoisse.

2) *Magestas* est dans le même rapport significatif avec *magnus*, *majus*, etc, que *augustus* avec *auges*.

3) Voir sur ce mot les Dict. de Freund et de Forcellini-Devit.

Digitized by Google

- *Gur*, dans *augur* pour **avigur*, est, eu égard à la racine *garr* de *garrio*[1], un adjectif verbal du genre de - *fer* dans *armifer*, de - *fex* dans *pontifex*, etc.; c'est-à-dire qu'il ne s'emploie qu'en composition et qu'on peut surtout le comparer à - *sul* dans *præsul*, *exsul*, etc., auprès de *salio*, et même poser la proportion - *gur* : *garrio* :: - *sul* : *salio*. En pareils cas d'ailleurs, le rapport de l'*u* et de l'*a* radicaux s'explique par de doubles formes, dont l'une s'est le plus souvent perdue en tant que verbe conjugué; autrement dit, le latin avait à côté de *garr* dans *garrio* un doublet radical *gurr* ou *gur*, qui se retrouve dans *augur*, et que le sanskrit a conservé également dans de nombreuses formes parallèles à celles qui sont issues de *gar*.

Le lecteur nous pardonnera ces détails d'ordre technique. Ils étaient nécessaires pour lui permettre de se former une opinion sur une question intéressante, et qui se résume pour nous dans la grande probabilité que l'augure a bien été appelé, conformément à ses fonctions, « l'indicateur, l'interprète des oiseaux ».

Genius est un mot qui, selon toute vraisemblance, existait déjà dans la langue mère indo-européenne dont le latin est dérivé; le sansk. *janya*, qui lui correspond exactement, en est la preuve. *Janya* est un adjectif dérivé de *jana*, adjectif lui-même à l'origine, en rapport avec la racine *jan*, engendrer, et signifiant « né, engendré, » comme - *gena*, - *genus* ou - *gnus* (pour *genus*), en latin, dans les composés *rurigena*, « né aux champs, » *primigenus*, « premier né, » *privignus*, « engendré séparément, — par un seul des deux époux, — beau-fils[2]. » Plus tard, *jana* est devenu substantif

1) Sur le rapport du groupe *rr* dans *garrio* avec le *r* simple de la rac. sansk. *gar*, voir mes *Essais de linguistique évolutionniste*, p. 443-444.

2) Voir sur ce mot mes *Essais de linguistique évolutionniste*, p. 343-346.

Digitized by Google

avec le sens, si voisin du précédent, de créature, personne, individu, homme. Quant à *janya*, issu de *jana*, comme *pitrya*, paternel, dérive de *pitar*, père, la signification primitive en est très régulièrement, « ce qui appartient à la personne ou aux personnes, ce qui la distingue ou les distingue. » Et tel est certainement aussi le sens primitif du mot latin *genius*. Le dérivé *ingenium* en fournit la peuve. L'*ingenium*, en effet, est le propre de l'individu, la manière d'être attachée à l'ensemble de la personne et qui la caractérise, en un mot, sa nature morale. Ce sens ressort nettement de passages comme ceux-ci :

Ingenium novi tuum liberale, (Ter. *Adelph.*, 4, 5,49.)

« J'ai connu ton caractère libéral. »

Ut ingenium est omnium hominum ab labore proclive ad lubidinem. (Id., *Andr.*, 1, 1,50.)

« Comme le caractère de tous les hommes les éloigne du travail pour les porter au plaisir. »

Novi ingenium mulierum : nolunt ubi velis ; ubi nolis, cupiunt ultro. (Id., *Eun.*, 4, 7,42.)

« Je connais le naturel des femmes; offrez-leur quelque chose, elles n'en veulent point, refusez-leur, elles le voudront. »

Vera loqui, etsi meum ingenium non moneret, necessitas cogit. (Liv., 3, 68.)

« Quand même mes habitudes d'esprit ne me porteraient pas à dire la vérité, la nécessité m'y contraindrait. »

Mais la nature morale de l'homme se confond avec sa valeur intellectuelle, d'où le sens de « capacité, intelligence, génie, » pour le mot *ingenium* dans les expressions suivantes :

Vir acerrimo ingenio. (Cic., *Or.* 5.)

« Un homme d'un esprit très pénétrant. »

Tardum ingenium. (Id., *Or.* 2, 27.)

« Un esprit lent. »

Imbecillum ingenium. (Quint., 2, 8, 12.)

« Une faible capacité d'esprit. »

Digitized by Google

Varium, flexibile, multiplex ingenium. (Plin., Ep. 1, 16.)

« Une intelligence ondoyante, souple, féconde. »

L'*ingenium*, en tant que faculté individuelle, a du reste été transporté aux choses inanimées pour en désigner les propriétés.

Lactis ingenia et proprietates. (Sever., *Ætn.*, 214.)

« Les qualités et les propriétés du lait. »

Ingenium ejusmodi ligni est, ut urgentibus non cedat. (Gell., 12, 1.)

« Ce bois est de telle sorte qu'il ne plie pas sous l'effort de celui qui veut le courber. »

Ingenium velox igni, motusque perennis. (Sall., ap. Non. 4, 235.)

« Le feu a pour propriété d'être actif et toujours en mouvement. »

A l'origine et conformément à l'étymologie, le *genius*, ainsi que l'*ingenium*, était le tempérament intellectuel ou moral de l'individu, et non pas comme le voulait Censorin (*De die natal.*, 3), un être mythologique issu des dieux et père des hommes, qu'on appelait *genius meus* parce qu'il avait présidé à la naissance de chacun de nous (*quia me genuit*). Ce sens primitif, nécessité par la dérivation du mot *genius*, s'est conservé dans quelques passages des auteurs anciens :

Indulge genio : carpamus dulcia. (Pers., 5, 151.)

« Cède à l'instinct : cueillons les plaisirs. »

Victurus genium debet habere liber. (Mart., 6, 60.)

« Pour vivre libre, il faut avoir du génie. »

Suum defraudans genium. (Ter., *Phorm.*, 1, 19.)

« Faisant tort à ses goûts. »

Le *genius*, considéré comme la personne morale, se distingua ainsi petit à petit de la personne proprement dite et acquit une sorte d'individualité idéale, qui rend bien compte de son rôle ultérieur. D'abord, chaque homme a son génie, qui naît et meurt avec lui, ainsi qu'on le voit par ce passage d'Horace (Ep. 2, 2, 187 sqq.) :

Scit Genius natale comes qui temperat astrum,

Digitized by Google

Naturæ deus humanæ, mortalis in unum
Quodque caput, voltu mutabilis, albus et ater.

Prototype de la nature intellectuelle de l'homme, le *genius* s'est rangé tout naturellement dans la catégorie des esprits ou des êtres surnaturels et invisibles qui tiennent le milieu entre l'humanité et les dieux. Aussi les génies président-ils à la destinée de la personne à laquelle ils sont attachés et dont ils sont à la fois la personnification morale et comme l'ange gardien, pour emprunter un terme de comparaison aux conceptions chrétiennes. C'est tout particulièrement sous cette figure que l'antiquité romaine les identifiait aux démons des Grecs, dont l'origine pourtant est bien différente.

Rien ne montre mieux, du reste, la relation étroite qu'ils avaient primitivement avec la personne (*jana; genus*), et que là est leur point de départ, que le caractère d'emprunt et relativement récent, qu'ils revêtent comme protecteurs ou semi-divinités des lieux généraux ou particuliers, des groupes d'individus, etc. On les voit, en effet, présider à telle contrée, telle ville, tel fleuve, telle source, telle société, telle armée, telle confrérie ; mais ces attributions ne semblent pas anciennes et, si l'on peut s'exprimer ainsi en pareille matière, elles ont une apparence artificielle.

En résumé, le *genius loci* est l'extension visible du *genius* proprement dit, lequel n'était, nous ne saurions trop le répéter, que l'homme personnifié d'une manière idéale dans l'ensemble de ses facultés psychiques.

PAUL REGNAUD.

Digitized by Google

LA RELIGION CHALDÉO-ASSYRIENNE[1]

§ I. — *Les origines.*

C'est en Chaldée que nous pouvons le mieux suivre les premiers développements de la religion une fois qu'elle est entrée décidément dans le mouvement de l'histoire et de la civilisation. Nous sommes certains que ces premiers développements furent partout identiques, mais c'est en Chaldée que l'évolution religieuse ressemble le plus complètement, dans sa première phase, à la religion des peuples sauvages, telle que nous l'avons caractérisée.

Il faut distinguer avec soin entre les races et les époques, bien que le type primordial ait conservé une singulière persistance. L'édifice religieux s'est agrandi et élargi avec le temps, mais la

1) Le fragment suivant fait partie de l'introduction étendue qui doit former le premier volume de la 3e édition de l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne* de M. E. de Pressensé entièrement refait à nouveau sous ce titre : *L'ancien monde et le christianisme*. L'auteur a eu pour but principal de retracer les évolutions de la conscience dans la période qui a précédé et préparé l'avènement du christianisme, en la plaçant en quelque sorte dans son milieu historique et mythologique, à chaque phase nouvelle de cette évolution. Il faut donc chercher dans cette introduction plutôt une caractéristique des religions de l'ancien monde, qu'une histoire proprement dite. L'auteur a néanmoins cherché à s'appuyer toujours sur les résultats les plus incontestables de cette branche de la science contemporaine qui a pris de nos jours un si riche développement. Nous ne donnons que les parties essentielles du chapitre auquel est emprunté le fragment ici reproduit. (*Note de l'auteur.*)

Digitized by Google

base est restée la même. De là l'importance de se faire une juste idée de la population et de la religion primitives de la Chaldée. Le pays désigné sous ce nom ne comprenait qu'une partie de la grande plaine mésopotamienne. Le golfe persique la bornait au sud, le Tigre à l'est; à l'ouest, elle confinait au désert arabique; au nord, elle rencontrait de nouveau le Tigre au point où il sépare la haute et la basse Mésopotamie, enfin, elle se terminait à l'Assyrie sur laquelle elle devait exercer une si grande influence, tout en subissant sa domination pendant des siècles. L'Euphrate et le Tigre sont pour ces contrées ce qu'est le Nil pour l'Égypte. La pluie y est rare, le ciel en été est d'une splendide et implacable sérénité qui brûle le sol; l'hiver y est froid avec peu de neige, par conséquent sans humidité. La fertilité dépend du débordement des deux fleuves, ce qui rend le climat souvent malsain; des miasmes mortels s'exhalent de la vase que la crue laisse après elle. L'habitant d'une telle contrée ne peut manquer de redouter tout particulièrement le pouvoir malfaisant qu'il voit à l'œuvre dans la nature, car il a sans cesse la mort sous ses pieds. La moindre vapeur qui s'exhale des marais qui l'entourent prend l'apparence d'un souffle destructeur. Le désert n'est pas loin avec les rafales de son vent desséchant et souvent mortel[1].

Deux races principales ont occupé primitivement la Chaldée. La première se subdivise en deux embranchements : les Accadiens, habitant les parties montagneuses du pays, et les Soumirs occupant la plaine. La seconde de ces races, appelée *Koushite*, venait de Bactriane, du pays de Koush. Sans qu'on puisse la rattacher avec certitude à la race sémitique, elle avait de grandes affinités avec elle[2]. On a beaucoup discuté sur l'origine de la première race. Il est impossible de déterminer avec certitude son berceau. Se rattachait-elle à la race touranienne avec laquelle elle avait certainement des affinités de langue et de conception religieuse qui s'expliqueraient du reste par le simple fait d'appartenir au même degré de culture, ou bien venait-elle de la Bactriane? C'est ce qu'on ne saurait décider dans l'état actuel de la science[3]. Mais ce qui est

1) Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, tome II, p. 9.

2) Tiele, *Histoire comparée des religions anciennes*, p. 158.

3) M. Lenormant soutient énergiquement l'origine touranienne des Accadiens. *La magie chez les Chaldéens*, c. VII.

Digitized by Google

decidément inacceptable, c'est l'opinion d'après laquelle les Accadiens se confondraient complètement avec la race sémitique et ne se distingueraient pas des Koushites. Ceux-ci, de tout temps maîtres de l'Assyrie, se sont sans doute mêlés de bonne heure à leurs devanciers en Chaldée, avant de les assujettir; mais c'est à tort qu'on effacerait toute différence de race entre les uns et les autres. Un fait dirimant s'oppose à cette confusion, c'est la permanence de la langue chaldéenne à l'état de langue morte, dans les livres sacrés de la religion officielle définitive, avec traduction assyrienne en regard. La dualité des langues implique la dualité des races[1].

§ II. — *Les phases de l'évolution religieuse.*

Parcourons rapidement les trois périodes du développement de la religion chaldéo-assyrienne, en les mettant en rapport avec l'histoire proprement dite. Il n'y a pas lieu de séparer les deux premières périodes, la seconde n'étant que le complément de la première[2].

Si haut que nous portent les documents de l'histoire, nous trouvons sur le sol de la Chaldée une population sortie de la condition sauvage. L'état social est réglé par une législation qui étend sa protection jusque sur l'esclave; un système d'impôts réguliers fonctionne. Les redevances de la terre sont déterminées soit selon le produit fixe, soit selon le produit courant[3]. La famille est fortement constituée; désavouer son père et sa mère est un crime véritable. Le fils qui s'en sera rendu coupable sera rasé et promené autour de la ville, puis chassé de la maison. L'abandon de l'enfant est puni de la captivité; cependant les droits ne sont pas

1) M. Halévy, dans le *Journal asiatique* (juin 1875) a soutenu l'identité des Accadiens et des Koushites. Les conclusions de M. Tiele, que nous avons résumées, nous semblent se maintenir dans les exactes limites que permet la science (Tiele, ouv. cité, p. 158).

2) La source principale est le grand recueil magique de la bibliothèque de Ninive, qui a trouvé place dans le recueil des inscriptions cunéiformes de Henri Rawlinson, 1866. Ce recueil magique est une copie des vieux textes accadiens faite au VII^e^ siècle avant Jésus-Christ, par Assourbanipal, roi d'Assyrie, avec une traduction en regard.

3) François Lenormant, *Études accadiennes*, tome III, 3^e^ livraison, p. 8.

Digitized by Google

égaux entre la femme et le mari; la première est condamnée à être noyée pour la même faute qui ne vaut que l'amende au second. Il n'encourt pas une peine plus forte pour avoir maltraité son esclave. Quelque imparfait que soit ce régime, il substituait dans une certaine mesure le droit à la force. Ce n'est pas encore le temps des grandes monarchies; nous avons une sorte de féodalité sous des chefs multiples, qui sont de vrais petits rois.

Le fonds de la religion ne dépasse guère l'animisme, mais celui-ci est porté jusqu'à ses dernières conséquences, avec un essai de cosmologie et de mythologie qui ne demande qu'à être étendu et systématisé pour devenir une religion complète. Ce premier fonds religieux est en réalité plein de désespérance et de terreur. L'homme se sent partout entouré de la puissance mauvaise qui lui fait la guerre et le poursuit. Elle est là, cachée dans les entrailles de la terre, d'où elle sort comme de sa sombre tanière. Elle s'en échappe par toutes les fissures. Il la retrouve sur le cours du fleuve, elle souffle avec le vent, gronde avec l'orage, et, s'infiltrant dans son corps comme un miasme subtil, elle y introduit ses poisons, ou se contente d'y glacer la vie. — Conformément à l'idée mère de l'animisme, cette puissance malfaisante se manifeste dans une multitude d'esprits ou de démons qui s'enveloppent des formes les plus diverses.

C'est dans le grand recueil magique de la bibliothèque de Ninive, publié par Rawlinson, que cette croyance superstitieuse aux démons se révèle avec toute son épouvante. Dans les deux premiers livres, il les énumère et les décrit, tandis que le troisième est rempli des invocations aux dieux. De nombreuses formules d'exorcismes sont destinées à conjurer le pouvoir de ces démons qui peuplent les déserts, les âpres sommets, la mer, les marais et s'emparent du corps de l'homme pour l'agiter[1]. Puis vient l'énumération de toutes les maladies et de tous les fléaux que déchaîne la même puissance démoniaque; on lui attribue la peste, la folie, le cauchemar, les maladies et même le célibat involontaire[2]. Le sombre gouffre d'où cette puissance malfaisante est toujours prête à s'élancer, se creuse partout sur les pas de l'homme.

1) Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, p. 34.
2) *Id.*, p. 69.

Digitized by Google

Il est au fond du Tigre et de l'Euphrate, comme sous les vagues de la mer et dans les entrailles brûlantes de la montagne[1]. Ces démons parcourent pays après pays; ils stérilisent le sein de la femme, chassent la mère de sa propre maison et la jettent au désert avec son enfant. Ce sont eux qui arrêtent dans l'air le vol de l'oiseau et jettent hors de son nid, au travers de l'espace, l'hirondelle épouvantée. Chasseurs invisibles, ils poursuivent et frappent le bœuf et l'agneau. Ils pénètrent de maison en maison; nulle porte ne les arrête. Ils tarissent le lait dans la mamelle. Ils sont la voix qui maudit et dont le maléfice poursuit l'homme en tout lieu. Troublant jusqu'au vaste ciel, ils n'écoutent ni prières, ni supplications. Ils sont les adversaires du Seigneur de la terre, ils travaillent à la destruction des dieux. Ce sont les ennemis par excellence[2].

Le monde ténébreux des esprits malfaisants a sa hiérarchie. A leur tête sont les sept mauvais esprits qui ont pour séjour la profondeur de l'Océan; sous ces chefs terribles leur armée se répand partout et revêt toutes les formes depuis les fléaux et les maladies jusqu'aux fantômes et aux visions terribles du sommeil.

Leur pouvoir maudit est dépeint avec une singulière énergie dans le fragment suivant de l'*Art magique*[3] :

Ils sont sept, ils sont sept ;
Dans la profondeur de la mer ils sont sept,
Dans l'éther du ciel ils sont sept,
Dans le fond de la mer ils sont sept.

Ils ne sont ni mâles, ni femelles,
Ils ne prennent pas de femmes, ils n'ont pas de fils,
Ils ne connaissent ni l'ordre ni la coutume,
Ils n'écoutent ni vœux, ni prières,
Ils sont sept, ils sont sept,
Ils sont les sept adversaires (les sept démons).

Les démons se localisent parfois. Il y a un démon de la tête, des cheveux; il y en a un pour chaque membre. C'est contre ces esprits malfaisants qu'il faut lutter par tous les moyens possibles.

1) Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, p. 72.
2) *Id.*, p. 82.
3) Istars Höllenfahrt, Schrader.

Digitized by Google

Le premier est l'invocation des dieux bienfaisants qui sont souvent convoqués tous à la fois comme dans cette prière : « Esprits, archanges, dieux très grands, conjurez les démons[1]. » Cette prière libératrice est avant tout un exorcisme, une formule sacrée d'autant plus puissante que le nom invoqué est plus grand. Cette importance donnée à la parole sainte est une conséquence naturelle de l'animisme. L'homme, à ce degré de son développement, voit un esprit en toutes choses et applique cette naïve croyance au langage. Sous le mot il reconnaît la présence d'une force mystérieuse. Celle-ci vient des dieux et s'infuse dans les formules sacrées, le nom des divinités supérieures gardant une puissance toute particulière. Voilà pourquoi toute formule pénétrée d'un élément divin aura une action préservatrice. Ce qui est vrai de la parole sainte ne l'est pas moins de la parole mauvaise ou de l'imprécation. Celle-ci agit sur l'homme comme un méchant démon. Elle l'égorge comme un agneau et son dieu sort de lui. Le cri mauvais l'enveloppe comme un voile et le charge de son poids. De là la nécessité d'opposer la parole sainte à la parole maudite. « L'enchantement prononcé par le Seigneur de la terre dépouille le sort hostile comme on dépouille une vigne, le met en pièces comme une datte et le dénoue comme un nœud[2]. »

Après la parole sainte, un moyen efficace de dénouer ce nœud de la malédiction est de faire passer la puissance mauvaise, le démon cruel, dans une représentation plastique. L'animisme implique que réellement il s'y transporte et que lui-même sort de l'homme. C'est ainsi que pour conjurer et chasser le terrible démon de la peste « qui, sans mains, sans pieds, dévore le pays comme le feu, embrase l'homme, le couche malade comme un paquet de hardes[3], » il faut en façonner l'effigie symbolique et l'appliquer sur la chair vivante du malade[4]. Pour compléter la guérison, il est bon de reproduire aussi l'image des dieux bienfaisants et de la placer devant la maison. Nous avons là l'explication des grandes figures, moitié lion, moitié homme, placé sur le seuil des palais de Ninive qui représentent les divinités, soit terribles, soit bienfaisantes. Le

1) Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, p. 76.
2) *Id.*, p. 90.
3) *Id.*, p. 96.
4) *Id.*, p. 101.

Digitized by Google

talisman, espèce d'objet sacré, pénétré, lui aussi, d'une vertu divine, joue un rôle important dans la conjuration des démons. Il suffit de placer de longues bandes d'étoffe blanche ou noire sur la tête, sur la main, sur le pied, enfin sur tout membre malade, pour chasser le démon, le fantôme, le spectre, le vampire, le sortilège, car on oppose ainsi comme face à face la puissance divine à la puissance malfaisante [1]. Le talisman, dont les formes sont très variées, est comme une borne infranchissable posée par les dieux contre les démons. C'est comme un piège où se prend le maléfice. « Les talismans rejettent le mauvais esprit dans les lieux stériles et l'enferment derrière la porte et le verrou; ses actes sont conjurés [2]. » Ces rites compliqués demandaient de nombreux officiants. D'après le livre magique, ils se rangeaient en trois catégories, les conjurateurs, les médecins, les théosophes ou prêtres. Pendant longtemps, la sorcellerie a joué un rôle prépondérant dans le sacerdoce des Chaldéens.

Jusqu'ici nous n'avons que les éléments animistes de la vieille religion de la Chaldée. Les éléments supérieurs ne lui ont pas manqué et s'y sont développés dans une véritable évolution mythologique. Le pays, bien qu'il ne fût pas favorisé exceptionnellement comme d'autres contrées, avait sa beauté, sa grandeur. Le sol finissait par récompenser le travail; il contribuait pour sa part à stimuler l'activité de l'homme par les conditions sévères qu'il lui imposait. La fécondité de la terre et surtout la sublimité d'un ciel étoilé, rarement terni, parlaient d'une divinité propice et bienveillante. Comment les Chaldéens n'auraient-ils pas transporté dans ces cieux immenses et sur cette terre féconde et parfois si merveilleusement parée, ce pouvoir invisible qui les enveloppait comme tous les fils des hommes et se révélait au fond de leur être? Le ciel, la terre et même l'abîme profond, qui n'appartenait qu'en partie aux puissances du mal, furent tour à tour divinisés par eux.

L'image sous laquelle l'univers leur apparaît est celle d'une barque ronde renversée. La terre en forme la surface supérieure convexe. La concavité inférieure appartient à l'abîme terrestre, demeure des esprits et des morts. Au-dessus de la terre, s'étend le ciel constellé des étoiles fixes, plus haut encore sont les planètes

1) Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, p. 71.
2) *Id.*, p. 116.

Digitized by Google

avec leur mouvement périodique. Entre la terre et le ciel est la zone des vents et des tempêtes. Chacune de ces zones a son dieu : *Anna* réside dans le ciel supérieur, *Ea* sur la terre, *Moulgé* dans l'abîme inférieur. *Ea* représente surtout l'élément humide qui enveloppe et féconde la terre; aussi apparaît-il sous la forme d'un poisson; c'est l'*Oannès* de Bérose. Par suite de l'anthropomorphisme élémentaire qui se retrouve à tous les degrés du développement religieux, chaque dieu mâle a son épouse, sorte d'hypostase féminine de ses attributs. L'épouse d'Ea est *Damkina*; *Ningé* est la forme féminine de Moulgé. Du reste, la personnalité de ces déesses n'a rien de déterminé; elle est flottante et indécise. Ce sont plutôt des puissances cosmiques divinisées par leur côté bienveillant. Le Dieu du ciel supérieur ne sort pas de son ombre impénétrable : impossible de s'en faire aucune idée distincte. Après ces dieux plus ou moins abstraits, le soleil, la lune et les étoiles sont l'objet de l'adoration. On invoque de même les vents, les fleuves qui, semblables à l'éperon du navire, poussent devant eux le sort hostile. Le feu occupe une place d'honneur dans cette religion si peu systématisée. Il conjure les maléfices, dissipe les puissances hostiles comme une armée redoutable; il chasse la peste. C'est lui la flamme d'or qui s'élève des roseaux, se dégage de la fumée des sacrifices et s'allume sur le foyer [1].

Ces dieux, dont le type est indistinct, luttent contre les esprits mauvais conduits par les sept esprits de l'abîme. Cette lutte en revient sans doute à la grande bataille entre la lumière et les ténèbres, qui se retrouve dans toutes les religions orientales avec un caractère plus cosmique que moral. Elle s'accuse moins dans la religion chaldéenne que dans les religions ultérieures. L'anthropomorphisme est encore trop pâle pour animer le combat des dieux contre les démons. En réalité, ce n'est pas tant le secours actif, l'intervention positive des divinités, que leurs adorateurs ont recherché que des procédés magiques pour conjurer les maléfices des démons. Le grand secret de la délivrance et de la victoire, c'est de pouvoir prononcer le nom du Dieu ineffable que nul homme ne peut entendre. Le dieu de la terre est seul capable d'en obtenir la révélation et d'en communiquer le bienfait. « Le plus haut, le plus irrésistible de tous les pouvoirs réside dans le nom divin mystérieux,

1) *Livre magique*, p. 4.

Digitized by Google

le nom dont Ea seul a connaissance. Devant ce nom, tout fléchit dans le ciel et sur la terre et dans les enfers. Les dieux eux-mêmes sont enchaînés par ce nom et lui obéissent [1]. » Nous retrouvons là cette vague intuition monothéiste, qui est bien un élément universel de la religion, mais trop faible au début pour la marquer de son empreinte.

Le sentiment accablant de l'infranchissable barrière qui sépare l'homme de son dieu le plus puissant, lui inspire le désir de trouver un médiateur plus rapproché de lui qu'*Ea*. Nous avons déjà vu le soleil, la lune et le feu jouer ce rôle bienfaisant et recevoir à ce titre les prières. Un dieu dont il est difficile de saisir la nature, *Silik Moulou Khi — celui qui dispose le bien pour les hommes* — semble avoir revêtu cette fonction secourable. C'est lui qui, d'une part, révèle les volontés et la science d'Ea pour ruiner les esprits mauvais et, de l'autre, lui porte l'appel des hommes souffrants. Il est appelé un héros parmi les dieux, le prophète de toute gloire. C'est lui le fils aîné d'Ea, miséricordieux parmi les dieux. On lui attribuait le pouvoir d'aplanir la mer et de bouleverser le cours de l'Euphrate, comme étant une personnification du vent, mais il était bien plus humain que les autres dieux accadiens. Il y a en lui comme une ébauche du Mithra persan, le héros libérateur.

Après Anna et Ea, nous avons nommé parmi les grands dieux *Moulgé*, le dieu de l'abime, où les bons esprits qu'il dirige combattent les esprits mauvais. Moulgé lui-même est un dieu à la fois redoutable et glorieux. Il est le seigneur du pays immuable où descendent les morts, « cette demeure où l'on entre pour n'en plus sortir, ce chemin que l'on descend pour n'en plus revenir, ce lieu où l'on mange de la poussière pour apaiser sa faim, où l'on a la boue pour aliment, où les ombres remplissent la voûte comme des oiseaux [2]. »

Pourtant, d'après un hymne à *Silik Moulou Khi*, le dieu médiateur, celui-ci aurait le pouvoir de redonner la vie. Une autre prière lui demande de fortifier les mains de l'habitant de la sombre région. Enfin, une déesse de la nuit est représentée dans un hymne comme exerçant un véritable jugement. Il y a là un vague indice d'une croyance à la rétribution qui s'accusera mieux plus tard.

1) Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, p. 4.
2) *Id.*, p. 184.

Digitized by Google

La prière occupe la première place dans ce culte. Le sacrifice est aussi mentionné, mais il n'a rien d'élevé ni de moral. Il offre aux dieux leur pâture, car ceux-ci se précipitent sur l'offrande « comme les mouches sur la viande. » Il s'agit sans doute des dieux inférieurs. Rien de plus méritoire que de répandre comme de l'eau le sang des victimes [1]. L'idée qu'on honore la divinité en lui ressemblant, appliquée aux déesses productrices de la vie, aboutira aux prostitutions sacrées de Babylone ; mais elle doit avoir eu sa première application longtemps auparavant, car nous voyons dans les textes les plus anciens, qu'on regardait comme une malédiction dont on demandait la délivrance, la virginité prolongée de la femme esclave [2].

Tel nous paraît avoir été le premier fonds de la religion chaldéenne ou accadienne.

Il est impossible de déterminer l'époque où elle élargit ses cadres sous la pression et l'influence des populations koushites, issues de la grande race sémitique, qui se mêlèrent aux premiers habitants du pays et remplirent promptement toute la Babylonie et plus tard l'Assyrie. Il est certain que ce nouvel affluent d'émigration ne changea rien aux croyances fondamentales de la religion chaldéenne. Il y eut pour la Chaldée une période de fractionnement durant laquelle les mêmes dieux prirent des noms différents dans chacune des villes qui servaient de centre à ces espèces de petites royautés ou principautés. Quand l'empire chaldéo-babylonien fut fondé, il fallut faire place dans son Panthéon à ces dieux similaires, mais qui avaient chacun leurs adorateurs. Ainsi s'élargit le cycle mythologique.

Deux causes s'ajoutèrent à l'influence de l'unification politique pour lui donner son caractère définitif. Tout d'abord le sacerdoce avait pris une très grande importance, comme plus tard la caste des Brahmanes dans l'Inde. De même que ceux-ci transformèrent à leur profit la religion des Védas, les mages chaldéens organisèrent le culte primitif au profit de leur autorité. En second lieu, rien ne marque davantage cette seconde période que l'importance donnée à l'observation des astres qui, de simple superstition astrologique, s'éleva bientôt jusqu'à l'astronomie. L'habitude de lire dans les

1) *Livre magique*, p. 36.
2) *Id.*, p. 67.

Digitized by Google

cieux la destinée humaine et de chercher ses secrets dans les mouvements planétaires, éleva le magisme bien au-dessus de la sorcellerie du premier sacerdoce. En outre, le caractère sidéral tendit à prédominer dans la conception des dieux. Ils n'en devinrent pas plus humains. On doit même reconnaître que l'anthropomorphisme fut arrêté dans ses progrès.

Voici, en résumé, ce que fut le système mythologique de la religion chaldéo-babylonienne, greffé sur l'ancien fonds du naturisme primitif, comme on en peut juger par les textes cunéiformes. En réalité, l'idée fondamentale de ce système est celle de l'unité divine, prise dans un sens panthéiste. Le dieu caché qui comprend toutes choses en lui se manifeste dans la diversité des phénomènes. Les dieux secondaires qui s'échelonnent au-dessous de lui ne font que personnifier ses attributs. Ils sont avant tout, comme nous l'avons dit, des dieux planétaires. Le dieu par excellence est *Ilou*. Babylone est sa ville, la ville d'*Ilou*. Au-dessous de ce dieu suprême, nous avons une première triade se produisant par voie d'émanation.

Elle se compose des trois dieux suivants :

Anou, le chaos primordial;
Bel, le démiurge.
Nouah, le sauveur, le guide intelligent.

A ces trois dieux mâles correspondent trois divinités féminines, *Anat*, *Bélit*, *Tihamti*.

La deuxième triade est ainsi composée :

Sin, le dieu lune;
Samas, le soleil;
Bin, dieu de l'atmosphère [1].

Viennent ensuite les dieux des planètes :

Adar, Saturne;
Mardouk, Jupiter;
Nergal, Mars;
Istar, Vénus;
Nabou, Mercure.

1) Le nom de ce dieu est contesté; on a soutenu que son nom était *Kammah*, le tonnant.

Digitized by Google

Les douze grands dieux président aux douze mois de l'année. Au-dessous d'eux s'agite une multitude de dieux inférieurs, anges, génies et toute la troupe malfaisante des démons qui perpétue l'ancienne sorcellerie et ses formules.

En réalité, nous retrouvons dans ce nouveau cycle mythologique la même conception religieuse que celle des premiers Chaldéens avec l'élément sidéral en plus. Nous avons le même dieu suprême enseveli dans le mystère qui s'appelle *Ilou* au lieu d'*Anna*. La première triade nous rend les trois dieux correspondants aux trois régions de l'univers. Mardouk remplace *Silik Moulou Khi*, le dieu médiateur; seulement l'élément féminin occupe une place plus grande dans le nouveau panthéon. *Anat*, *Belit*, et surtout *Istar* le représentent dans sa fécondité et son action voluptueuse. C'est ce qui explique le rite des prostitutions obligatoires pour toute femme dans le temple de Babylone. La légende d'*Istar* est comme une ébauche du mythe d'Adonis. Elle aussi, ou plutôt elle la première, a perdu son époux et va le chercher au pays des morts. C'est l'image de la nature, frappée de stérilité en hiver, qui redemande sa brillante progéniture [1].

1) Les fouilles récentes de M. de Sarzec, à Tello, ont eu pour résultat de nous donner un aperçu du degré de développement auquel étaient parvenues les petites principautés du pays des Soumirs, avant la formation des grandes monarchies. M. Ledrain, professeur d'épigraphie assyrienne à l'École du Louvre, nous retrace, dans un résumé plein d'intérêt, l'état social et moral de ce royaume minuscule. D'après un cylindre découvert par un agent anglais en Mésopotamie, cylindre datant du VI^e^ siècle avant notre ère, les règnes de Sargon l'Ancien et de Naramsin devraient être reportés à l'an 3750 avant notre ère. Or, en comparant l'écriture archaïque d'un vase de Naramsin à celle d'un vase de la collection Sarzec, du Louvre, spécialement pour la désignation du mot *roi*, le vase qui vient de Tello est d'une époque antérieure à celui de Naramsin. Nous serions donc reportés à plus de 4000 ans av. Jésus-Christ, pour le petit royaume de Tello. A en juger par les inscriptions de la collection Sarzec, il aurait atteint un degré de civilisation assez avancé. L'architecture y aurait pris un développement très remarquable pour la construction des temples, surtout sous le roi Goudéa. Quant à la religion, elle répond tout à fait à ce qu'elle était, dans toute cette région, avant la fondation des grandes monarchies. (Voir *Revue politique et littéraire*, 12 janvier 1883.)

Digitized by Google

§ III. — *La religion assyrienne.*

L'Assyrie, en s'emparant de la Babylonie et en fondant son immense empire, ne changea rien qu'un nom dans le panthéon chaldéen. Elle éleva son dieu Assour à la dignité de dieu suprême, mais sans modifier essentiellement le caractère de celui-ci. En outre, elle lui donna une éclatante personnification sur la terre dans la personne de son roi conquérant. C'est ici que l'histoire devient un facteur important de l'élaboration religieuse.

Nous ne reviendrons pas à la partie mythique de cette histoire, dont nous ne nous préoccuperons qu'au point de vue de son influence sur le développement religieux. Nous avons vu la Chaldée partagée entre des royautés locales et multiples. Leurs principales capitales ont été Our, Ourouk, Nipour avec son temple gigantesque, Sippara, Borsippa, Larsam et enfin Babylone, destinée à conserver longtemps une dynastie indépendante. Le pays, après avoir été asservi par les Élamites vers 2300 avant J.-C. et soumis à une dynastie Mède, passa sous la domination des Assyriens; ceux-ci étendirent beaucoup leurs conquêtes. Ils avaient élevé des villes superbes, telles que Ninive, Kalakh, Elassar. Après que leur roi *Touklat-abal-asar* se fut emparé de Babylone (1100 av. J.-C.), l'empire assyrien entra dans une période de guerres et de conquêtes. Sous des rois tels que *Assour-nazir-abal* et *Salmanassar* III, ses armées victorieuses étendent sa domination sur une grande partie de l'Asie occidentale, du golfe persique à l'Elam et à la mer Rouge. Elles occupent également la Médie et l'Arménie. Après des fortunes diverses, l'Assyrie retrouva au VIII^e^ et au VII^e^ siècle avant J.-C., sous les Sargonides, une période de gloire et de conquêtes, car cette fois elle s'empare de l'Égypte. La période de déclin commence avec l'élévation des Mèdes sous Cyaxare. Alliés avec les rois de Babylone, toujours prêts à la révolte, ceux-ci portent un coup mortel au colosse assyrien. La ruine de Ninive en 606 eut un effet immense. Enfin, après bien des vicissitudes, la vieille Chaldée ressaisit avec Nabuchodonosor le sceptre du monde asiastique, jusqu'à l'époque où la Perse avec Cyrus entre en scène et ouvre une nouvelle période de l'histoire.

Ces grandes guerres des conquérants assyriens ont laissé peu de

Digitized by Google

traces, sauf sur les monuments de leurs capitales; ceux-ci nous donnent une juste idée de cette royauté superbe et cruelle qui se plaisait tout autant à perpétuer par le ciseau de ses sculpteurs ses cruautés insatiables que le faste de ses triomphes et de ses chasses. Ces rois terribles apparaissent dans le lointain obscur du passé comme des comètes terrestres qui auraient promené la mort et l'épouvante dans des espaces immenses. L'œuvre de destruction recommence sans cesse, il y a toujours eu de nouvelles contrées à conquérir ou des révoltes à étouffer. C'est un déluge de sang qui ne s'interrompt jamais et ce sang ne féconde rien, car il ne laisse après lui que des ruines accumulées. Ce qui se détache bien positivement avec un relief extraordinaire de ces sanglants désastres, c'est l'image du roi, représentant de ces dieux et adoré presque à leur égal. Il faut voir comme ces rois s'exaltent eux-mêmes dans les inscriptions destinées à raconter leurs exploits. Jamais orgueil humain ne parla un plus audacieux langage et ne se fit davantage semblable à Dieu. Voici comment s'exprime sur lui-même dans une inscription authentique, Touklat-abal-asar : « Je remplis, des cadavres de mes ennemis les ravins de la montagne. Je leur coupai la tête. Je renversai les murs de leurs villes. Je pris des esclaves, du butin, des trésors sans nombre. Six mille des leurs me prirent les genoux et je les fis prisonniers. Je passai comme une tempête sur le corps des combattants au milieu des ravins des montagnes, car je suis le roi puissant, le destructeur des méchants, celui qui anéantit les bataillons ennemis [1]. »

Une autre inscription est ainsi conçue : « Le dieu Assour, mon seigneur, m'a dit de marcher. Je disposai mon char et mes armées. J'ai anéanti mes ennemis, je les ai poursuivis comme des bêtes fauves. J'ai emporté leurs dieux, j'ai livré la ville aux flammes, j'en ai fait des ruines et des décombres, je leur ai imposé le joug pesant de ma domination et en leur présence j'ai rendu des actions de grâces au dieu Assour, mon seigneur [2]. » Dans une autre inscription relative à la conquête d'Elam, le roi assyrien se vante d'être entré par la volonté d'Assour et d'Istar dans la ville de Suse et de s'être reposé avec orgueil dans ses palais : « J'ai enlevé tous leurs dieux, dit-il, et toutes leurs déesses, leur pompeux appareil, leurs trésors,

1) Maspéro, p. 280.
2) *Id.*, p. 437.

Digitized by Google

leurs prêtres ; j'ai tout transporté au pays d'Assour, j'ai brisé les lions ailés et les taureaux qui veillaient à la garde du temple. Les hauts lieux de leurs rois qui n'avaient pas craint Assour et Istar, mes seigneurs, je les ai brûlés au soleil. »

Le roi, en tenant ce langage, était vraiment le représentant de son peuple tout enivré de ses triomphes et rassasié du butin conquis sur l'ennemi. Les palais splendides élevés à sa gloire étaient les temples de cette royauté superbe, dont le dieu Assour était le type auguste. Elle devenait une vraie religion, l'image éclatante de la guerre victorieuse des dieux nationaux contre les puissances mauvaises. Nous sortons ainsi du placide Panthéon sidéral des Chaldéens, bien qu'en définitive l'élément nouveau se soit simplement superposé sur le fond primitif de l'antique religion.

Tout n'est pas dit sur le développement moral d'un peuple quand on a caractérisé sa religion officielle dans ses phases diverses. L'âme de l'homme porte toujours une aspiration plus haute que son culte national, du moins tant que celui-ci en est encore à un degré inférieur. Aussi la voyons-nous dépasser sans cesse ce culte, l'agrandir, le purifier et projeter sur ses dieux quelques rayons de de la lumière intérieure dont le foyer est profondément enfoui en elle. C'est ainsi que, par éclairs, elle entrevoit un être divin bien supérieur à celui qu'elle adore et, pour un instant rapide, elle transfigure ses dieux les plus divers, pour retomber bientôt dans sa nuit. Le cri de la conscience ne s'en est pas moins élevé vers le vrai Dieu, cherché ou pressenti au travers des divinités inférieures dont on se contente dans le cours ordinaire de l'existence. C'est la grande prophétie intérieure qui n'est jamais restée sans oracle. La religion chaldéo-assyrienne nous en fournit des preuves nombreuses.

Tout d'abord, on voit constamment des qualités morales attribuées à des dieux qui ne les comporteraient pas si on s'en tenait au type officiel du culte. Le sentiment plus élevé du divin qui est dans le cœur de l'homme, apparaît sous leurs formes changeantes. C'est ainsi qu'après que le feu nous a été représenté comme la lumière pure et éclatante qui illumine la demeure des ténèbres, comme la force qui mêle le cuivre et l'étain, purifie l'or et l'argent il nous apparaît soudain comme bouleversant d'effroi la poitrine du méchant. « Quand l'homme, fils de son dieu, lisons-nous dans

Digitized by Google

un fragment mutilé, accomplit des œuvres étincelantes de pureté, il ressemble au feu céleste [1]. »

Le dieu Lune revêt dans un autre hymne le même caractère moral. « Seigneur, prince des dieux, lui est-il dit, seul sublime dans le ciel et sur la terre, Seigneur qui as la création pour couronne et qui fais arriver majestueusement la royauté à sa plénitude, ô fruit qui se produit lui-même, dieu miséricordieux qui produit tout, père à l'action miséricordieuse dont la main soutient la vie sur la terre entière, tu y répands une terreur respectueuse. C'est toi qui as établi les fondements du bien, chef inébranlable dont le cœur est vaste et n'oublie personne. Seigneur qui donnes des commandements au ciel et à la terre, personne n'enfreint ta volonté. Devant toi les archanges célestes prosternent leur face. Ton commandement retentit en haut comme un vent dans les ténèbres. Il donne l'existence à la vérité et à la justice. Qui peut les anéantir [2] ? »

Ce dieu Lune cesse parfois d'être une simple force de la nature et agit comme un dieu vivant et permanent. Quand les sept mauvais esprits de l'abîme ont soulevé les tempêtes, qu'ils ont obscurci la face du seigneur du ciel et que le sombre crépuscule a révélé son angoisse, qu'eux-mêmes ont fondu sur la terre comme un torrent, le dieu Lune les combat victorieusement, et le dieu solaire relève sa tête brillante comme la flamme [3]. Ce caractère humain est encore plus accusé pour le dieu Soleil que pour le dieu Lune. Il connaît la vérité, hait le mensonge et fait que la justice relève son front, car il est le juge suprême du ciel et de la terre. Il étend partout sa miséricorde. C'est lui qui rend saint et pur le roi fils de Dieu et fait écouler le mal de son corps comme l'airain en fusion [4].

Quelle vision sublime le poète inconnu de la vieille Chaldée n'a-t-il pas de son dieu, quand il le voit radieux au travers des hautes portes du ciel, les archanges joyeux se prosternant devant lui, tandis que la terre le contemple avec ravissement. Du haut du ciel, il dirige les fils des hommes, faisant briller sur eux un rayon de paix et guérissant leurs souffrances [5].

1) Lenormant, *Études accadiennes*, tome III, p. 34.
2) *Id.*, tome III, 3e livraison, p. 50.
3) *Id.*, p. 131.
4) *Id.*, p. 141.
5) *Id.*, p. 141.

Digitized by Google

Qui est élevé dans le ciel? Toi seul es élevé. Qui est élevé sur la terre? Toi seul es élevé. Ton commandement glorieux a retenti dans le ciel. Les dieux se prosternent sur la terre, les dieux se prosternent. Les génies baisent le sol. Ton glorieux commandement, qui vient me l'enseigner? Qui vient me le faire connaître? Parmi les dieux tu n'as pas d'égal [1].

Le divin Soleil apporte la délivrance à des souffrances plus profondes que celles qui s'attaquent au corps, car cette prière se termine par ces mots où nous retrouvons le mélange d'idées morales et de naturisme qui est inextricable dans la religion chaldéenne: « L'homme, fils de son dieu, a déposé devant toi tous ses manquements. A l'élévation de ses mains prête attention, mange son aliment, reçois sa victime. Rends absous son manquement. Efface sa transgression [2]. » La prière atteint parfois une réelle beauté dans ce culte si grossier par certains côtés : « Je ne m'arroge pas le droit, dit l'invocateur à son dieu, de commander, je ne me fie pas à moi-même. *Je suis jour et nuit devant toi comme une tempête silencieuse.* Je suis ton serviteur, je me confie en toi. Que ta colère s'apaise [3]. » Parfois la prière devient un dialogue entre l'homme et son Dieu, comme dans cette oraison à Silik Moulou Khi, le dieu médiateur :

L'invocateur.

Devant l'épouvante que tu répands, qui peut échapper? Ton commandement est un glaive suprême que tu étends sur le ciel et sur la terre.

Le dieu.

Je commande à la mer et elle s'aplanit. Je commande à la tempête et elle s'arrête.

L'invocateur.

Seigneur, tu es sublime parmi tous les dieux, c'est toi qui es le réparateur.

Le sentiment du péché s'est déjà manifesté dans les hymnes que nous avons cités. Il a fini par trouver une expression sublime dans de véritables psaumes de pénitence. Les fragments retrouvés sur la création et le déluge, quelque entachés qu'ils soient de natu-

1) Schrader, *Hœllenfahrt der Istar*, p. 114.
2) *Id.*, p. 34.
3) *Id.*, p. 50.

Digitized by Google

ralisme, portent la trace d'un souvenir confus, mais distinct, d'une déchéance de la race humaine, ou du moins ils rapportent au mal commis par elle les pires fléaux qui désolent notre monde. Le récit de la création contient ces mots : « Tout ce qui avait été arrangé par les grands dieux *était excellent.* » Or, le déluge est positivement attribué aux péchés des hommes pour lesquels le grand dieu Ea réclame la pitié de Bel, le dieu justice. « Laisse le pécheur expier ses péchés, dit Ea à Bel, le malfaiteur son crime, mais toi sois-lui propice, aie pitié de lui afin qu'il ne soit pas détruit. » C'est surtout du péché personnel que se préoccupe le pénitent chaldéen.

Qu'on en juge par les citations suivantes :

Seigneur, la violente colère de ton cœur, qu'elle s'apaise !
Le Dieu que je ne connais pas, qu'il s'apaise.
Le Dieu qui connaît l'inconnu, qu'il s'apaise.
La mère déesse qui connaît l'inconnu, qu'elle s'apaise.

Voici ce que nous lisons dans un autre hymne :

Je mange des aliments de colère,
Je bois des eaux d'angoisse.
De la transgression envers mon Dieu, sans le savoir, je me nourris.
Je marche dans le manquement envers ma mère déesse sans le savoir.
Seigneur, mes fautes sont très grandes,
Très grands mes péchés !
Dieu qui connais l'ennemi, très grandes sont mes fautes.
Je fais des fautes ne le sachant pas.
Du Seigneur, dans la colère de son cœur,
La force s'est enflammée contre moi.
Je suis prosterné *et personne ne me tend la main.*
Je me traîne pleurant et *personne* ne saisit ma main.
Je crie et personne n'entend.
Je suis exténué, languissant *et personne ne me délivre.*
Je m'approche du Dieu qui fait miséricorde et je prononce des lamentations brûlantes, ô seigneur sois propice.
Jusques à quand, ô mon Dieu,
Jusques à quand, mère déesse,
Jusques à quand, ô Dieu qui connais l'inconnu,
Jusqu'à quand l'emportement de ton cœur?
S'il a blasphémé ou agi pieusement, personne ne le sait.
Seigneur, tu ne rejetteras pas ton serviteur au milieu des eaux de la tempête, viens à son secours, prends sa main.
Je commets le péché. Tourne-le en piété.

Digitized by Google

Mes blasphèmes sont très nombreux. Déchire-les comme un voile.
O mon Dieu, mes péchés sont 7 fois 7 : chasse mes péchés.
Mère déesse, absous mes péchés.
Ton cœur, comme celui d'une mère qui a enfanté, qu'il s'apaise !
... Il est assis dans le gémissement; en paroles douloureuses son cœur se déchire.
Il a été frappé du silence comme la tourterelle.
Il a imploré comme un enfant la miséricorde de son propre Dieu.

Ces lamentations se terminent par l'espoir de la délivrance :

Apaise-toi, ai-je demandé.
Si tu m'accueilles d'une manière propice,
Si tu accordes ta grâce protectrice à l'homme, il reprend vie.
Dominatrice de toutes choses et des hommes, divinité miséricordieuse qui estaures, c'est toi qui accueilles les lamentations [1] !

Nous retrouvons les mêmes accents de douleur pénitente dans les fragments suivants traduits par Schrader.

O Dieu, mon créateur,
Saisis, soutiens mes bras.
Conduis le souffle de ma bouche.
Conduis mes mains.
O Seigneur de la lumière,
Seigneur, ne laisse pas succomber ton serviteur,
Dans les eaux de la tempête grondante.
Soutiens mes mains.
Seigneur, nombreuses sont mes transgressions.
Grands sont mes péchés.
Le Seigneur dans son courroux a mis son courroux sur moi.
Le Dieu, dans la sévérité de son cœur,
A mis sa main sur moi.
Istar s'est jetée sur moi, elle m'a fait de grandes peines.
Je me jette sur la terre. Personne n'a pris ma main.
Celui qui ne craint pas son Dieu sera couché comme le roseau.
Celui qui ne vénère pas Istar verra sa force s'écouler.
Comme l'étoile du ciel il perdra son éclat.
Il s'enfuira comme les eaux et les nuées [2].

1) Lenormant, *Études accadiennes*, tome III, 3e livraison, p. 150, 159, 183.
2) Schrader, ouvr. cité, p. 81, 91.

Digitized by Google

On le voit, la grande voix de conscience a retenti sur la terre vouée à la magie naturaliste et, par moments, a couvert ses misérables superstitions en épurant ses lâches terreurs. Il était impossible qu'à ce développement de la conscience ne correspondit pas une vue moins confuse de la rétribution dans la vie future.

Nous avons vu apparaître dans la religion chaldéenne la place privilégiée accordée dans le séjour des morts aux soldats vaillants. C'est à l'Assyrie qu'a été dû un développement nouveau dans la conception de la vie future. Le document le plus important est le récit mythique de la descente de Xisthus aux enfers. La place d'honneur est encore réservée aux soldats courageux. Ils reposent entourés de leurs parents, rafraîchis par l'eau pure de la vie. Il est dit aux justes : « Buvez l'eau pure dans les vases purs. » La déesse Anat les a transportés dans un lieu de sainteté où découlent le miel et la graisse. Une plaque de bronze récemment découverte, et dont M. Clermont-Ganneau a commenté les représentations symboliques, semble marquer un progrès dans l'idée de la rétribution rattachée à la vie future. La région inférieure est occupée par deux monstres affreux qui représentent les tourments vengeurs, tandis qu'au-dessus, sur la terre, un mort est placé entre deux dieux protecteurs. Il y a donc un recours auprès des dieux contre l'épouvante de l'enfer [1].

Par une bizarrerie assez singulière, il n'y a pas trace de sépulture en Assyrie. La Chaldée semble avoir été la nécropole de tout l'empire.

La tombe chaldéenne est un petit caveau construit en briques. Parfois elle est remplacée par des jarres de terre cuite recouvertes de grands couvercles. Les sépultures entassées ont fini par constituer des terres énormes.

L'art chaldéo-assyrien est la fidèle expression d'une religion d'épouvante et de cette fureur conquérante dont la royauté est l'éclatante personnification. Les palais, bâtis en briques, ont revêtu la forme de parallélipipèdes rectangles; ce sont les temples de cette royauté divinisée. Ils se développent en surface sur des tertres artificiels qui leur servent de piédestal [2]. Pour rompre avec la mono-

1) *Revue archéologique*, nº 381.
2) Perrot et Chipiez, ouv. cité, vol. II, p. 11.

Digitized by Google

tonie d'un pays aussi plat que la Chaldée, on a multiplié les tours à étage. La voûte fait son apparition dans les temples. La brique en rend la construction facile. L'ornementation ne peut faire corps avec l'édifice comme en Égypte où la pierre domine. Aussi, dans l'art chaldéo-assyrien est-elle en quelque sorte superposée, soit par un revêtement de pierre sculptée, soit par des peintures en fresque. Tous les temples reviennent à un seul type. Ils sont formés de plusieurs prismes quadrangulaires dont le volume diminue dans la proportion de la hauteur. Nous avons ainsi une superposition d'étages qui présentent l'aspect d'une suite de terrasses en retrait les unes des autres [1]. On arrive ainsi à de vraies montagnes artificielles. Ce sont des pyramides à degrés. La sculpture assyrienne représente les démons par des figures d'une laideur repoussante. Les formes animales et humaines sont constamment mélangées. Dans un grand nombre de sculptures colossales, le corps et les jambes sont du taureau, symbole de la force; la crinière du lion flotte autour d'une figure d'homme, qui a des ailes d'aigle. On ne voit jamais apparaître un type religieux, simple et unique; l'art chaldéen n'a pas cessé d'être dominé par un symbolisme religieux bizarre. Il en est autrement de la sculpture destinée aux palais. Elle est surtout narrative. On y grave sur la pierre, selon l'heureuse expression de M. Perrot, les bulletins de la grande armée conquérante. Les scènes de chasse, de guerre, les cruautés pour les vaincus et les captifs, sont rendues avec un relief étonnant. Les animaux sont mieux rendus que la figure humaine. L'art assyrien est, du reste, un art essentiellement monotone qui a cherché avant toute chose à représenter la terreur et la force.

Telle est cette religion qui n'a jamais dépassé sont point de départ, à tous égards semblable à l'animisme des peuples sauvages, religion de terreur aboutissant au déploiement de la violence guerrière la plus formidable, traversée pourtant d'idées plus hautes où nous reconnaissons l'intuition prophétique d'une divinité protectrice de la justice, qui a des pardons pour le péché confessé. Mais ce n'est pas par l'éclair rapide qui traverse la conscience d'une race que nous pouvons juger du point de développement auquel elle est arrivée, mais bien par sa conception dominante. Or il est certain que chez les Chaldéo-Assyriens, elle ne dépassait guère le

1) Perrot et Chipiez, ouv. cité, vol. II, p. 11.

Digitized by Google

naturisme sidéral, quelque peu mêlé d'anthropomorphisme et qu'elle donnait dans ses rites la première place aux procédés magiques destinés à conjurer les puissances démoniaques répandues dans le monde.

Ce qu'elle a eu de meilleur, c'est encore le sentiment de son insuffisance, c'est la plainte touchante sur l'incapacité de ses dieux à donner la lumière, et répondre au gémissement de leurs adorateurs ; c'est, enfin, ce cri de détresse « vers un dieu qu'on ne connaît pas », comme s'exprime l'un de ses chants sacrés.

E. DE PRESSENSÉ.

Digitized by Google

LES « INSTITUTIONS ECCLÉSIASTIQUES »

D'HERBERT SPENCER

ET L'ÉVOLUTION DU SENTIMENT RELIGIEUX

Ecclesiastical Institutions, *being part VI of the* Principles of Sociology, by Herbert Spencer, Londres, Williams and Norgate, 1 vol., 1885.

On connaît suffisamment le plan et le but de l'œuvre poursuivie par M. Herbert Spencer. Il ne s'agit rien moins que d'une tentative pour unifier la science ou, en d'autres termes, pour ramener à une formule unique l'explication dernière de tous les phénomènes observés et observables. La loi ultime, qui nous livrera ainsi le secret de l'univers sensible, M. Spencer croit la trouver dans le rythme de l'évolution et de la dissolution. Ce rythme éternel, ou du moins sans limites discernables dans le temps et dans l'espace, se manifeste d'abord par un passage graduel de l'homogène à l'hétérogène, avec subordination croissante des éléments ainsi différenciés, puis par l'établissement d'un équilibre, à la fois interne et externe, que ne tarde pas à détruire la pression de milieux toujours changeants, enfin par une désorganisation graduelle qui, refaisant en sens inverse toutes les étapes de l'évolution, ramène les éléments désagrégés à leur état d'homogénéité initial.

M. Spencer a successivement montré l'action de cette loi dans les sciences physiques, dans la biologie, dans la psychologie. Passant aux sciences sociologiques, il en a cherché le fonctionne-

Digitized by Google

ment dans les coutumes traditionnelles, dans les institutions politiques, dans les conceptions morales. Il devait nécessairement, dans cet ordre de recherches, aborder à leur tour les idées religieuses, ainsi que les institutions ecclésiastiques, et c'est ce qu'il entreprend dans sa dernière publication.

I

L'auteur commence par établir que les institutions ecclésiastiques, c'est-à-dire les institutions qui servent aux relations de l'homme avec les puissances surhumaines, se présentent, dans les premiers âges, à l'état d'*indifférenciation* non seulement entre elles, mais encore par rapport aux autres fonctions sociales. Le sacerdoce se confond alors avec une foule d'autres professions. Ce sont les mêmes personnages — parfois les premiers venus — qui pourvoient aux deux grandes fonctions du culte : la *propitiation*, laquelle tend à concilier les puissances surhumaines et la *sorcellerie*, laquelle s'attache à les intimider, à les expulser ou à les asservir. Il n'est pas rare de voir, chez les sauvages, un seul individu exercer le métier de prêtre, de sorcier, de devin, de médecin, de juge, etc.

Mais bientôt la différenciation commence. La sorcellerie, qui, au début, est la fonction essentielle du culte, devient l'attribut de quelque individu spécialement désigné par son tempérament, son intelligence, son adresse ou toute autre circonstance particulière. Le sacerdoce, de son côté, c'est-à-dire la fonction propitiatoire qui, un jour, reléguera la sorcellerie dans les bas-fonds sociaux, ne tarde pas à être assumée de préférence par le père de famille qui prie et sacrifie pour les siens; de là le culte domestique, dont les cérémonies survivent, dans les familles, même à la constitution ultérieure des sacerdoces généraux. Par analogie, quand les diverses familles se seront groupées en tribus, c'est le chef qui invoquera les dieux de la communauté pour le compte de ses sujets. La transition entre ces deux formes de culte peut s'observer chez certains nègres où, en l'absence de dieux collectifs, le chef intercède près de ses fétiches domestiques, tantôt pour sa propre famille, tantôt pour tous les habitants du village.

Cependant la multiplication des occupations gouvernementales

Digitized by Google

(à quoi il faut ajouter la complication croissante des rites) amène tôt ou tard le chef à déléguer ses fonctions sacerdotales, comme on le voit dans la tradition de Numa instituant les flamines pour remplacer les rois en cas d'absence. Ce délégué, vu l'importance de ses attributions, sera généralement choisi parmi les proches du chef. Ainsi, chez les Blantyres de l'Afrique occidentale, en l'absence du chef, c'est sa femme qui exerce le culte, et à défaut d'épouse, son plus jeune frère. De temporaire, cette délégation arrive à être permanente, comme on le constate en Polynésie ; puis elle se fait indistinctement à un parent quelconque du chef, à un de ses nobles ou de ses protégés. Le sacerdoce tend, de plus en plus, à devenir indépendant de l'État, et ainsi apparaît le principe d'une différenciation nouvelle.

La marche des idées théologiques exerce naturellement une grande influence sur la nature des institutions ecclésiastiques. A mesure que les divinités se multiplient, il s'établit une distinction, base du polythéisme, entre la multitude des esprits anonymes et les êtres supérieurs qui ont un nom spécial et une physionomie nettement accusée. Les premiers sont adorés ou exorcisés en bloc, d'après des procédés identiques ; les seconds ont chacun leur culte distinct et, comme ces différents cultes se font concurrence, il finit souvent par s'établir entre eux des différences de rang, conduisant à la hiérarchie des sacerdoces respectifs. Le même résultat peut, du reste, être atteint par les migrations ou les conquêtes. D'ordinaire, en effet, le conquérant ne supprime pas le culte des peuples vaincus ; croyant à la réalité de leurs dieux, tout autant qu'à la réalité du sien, il se borne à établir la supériorité de ce dernier.

De là une « gravitation » vers le monothéisme, secondée par les progrès intellectuels qui tendent à l'établissement de l'unité dans le monde des dieux, et enfin par le développement des centralisations politiques qui favorisent la conception de sociétés divines, taillées sur le patron de l'État humain. Quand la société se compose de communautés autonomes, comme dans la Grèce antique, les différents sacerdoces restent indépendants les uns des autres et leur prééminence respective, comme celle de leurs dieux, n'est qu'une question de vogue populaire. Mais, dans les monarchies absolues, on voit rapidement se former une hiérarchie ecclésiastique des plus rigoureuses, « les mêmes habitudes d'extrême sou-

Digitized by Google

mission, dit l'auteur, engendrant l'extrême développement du contrôle politique et religieux. »

En même temps que le sacerdoce gagne ainsi en unité, il se développe en complexité par la division du travail entre diverses catégories de prêtres groupés autour de chaque dieu avec des fonctions de mieux en mieux définies. Intégration et différenciation marchent donc de pair, dans la société ecclésiastique comme dans les autres groupes soumis à la loi de l'évolution.

M. Spencer fait observer que plus une société est arriérée, plus le prêtre intervient dans les affaires de l'État. Alors même que le sacerdoce est devenu indépendant des fonctions gouvernementales, les prêtres continuent longtemps à jouer un rôle dans les questions militaires. Tout d'abord, ils y apparaissent fréquemment comme instigateurs d'expéditions armées — qu'il s'agisse de fournir des victimes aux dieux nationaux ou de provoquer une extension de leur culte. En second lieu, la faculté qu'on leur attribue de connaître la volonté divine les désigne naturellement pour prendre part aux conseils de guerre. Troisièmement, comme les divinités de chaque belligérant participent elles-mêmes aux batailles, ils ont à accompagner ou même à précéder les armées, en portant les grands fétiches nationaux. Parfois, ils exercent de plein droit, comme chez les Astèques, les fonctions de commandant en chef, alors qu'ailleurs, comme chez les Romains, c'est le général lui-même qui, avant d'engager la lutte, se transforme en prêtre pour remplir certaines prescriptions religieuses. Souvent aussi ils figurent dans la mêlée, les armes à la main, comme notre moyen âge en fournit de si fréquents exemples. Enfin, par leurs prières, ils s'efforcent d'influencer les dieux en faveur de leurs concitoyens, ainsi qu'on peut l'observer, même de nos jours, dans presque toutes les religions connues[1].

Dans les affaires civiles, l'intervention originaire du sacerdoce

1) A ces faits de participation directe, M. Spencer ajoute les faits de participation indirecte, tels que le contrôle ou l'organisation des armées, et à ce propos, il cite le cardinal de Richelieu qui dirigeait, sous Louis XIII, l'armée et la marine. On pourrait objecter que, si Richelieu remplit ce rôle, ce fut *quoique* et non *parce que* prince de l'Église. Mais un cas qui rentrerait peut-être mieux dans la thèse de l'auteur et qui est bien plus récent, c'est celui d'un prélat fort connu, Mgr de Mérode, qui fut ministre de la guerre à Rome, sous Pie IX.

Digitized by Google

est plus considérable encore. Longtemps après que le sacerdoce a cessé d'être la fonction des chefs politiques, il conserve encore l'administration de la justice, sous prétexte que les dieux protecteurs de l'ordre prononcent leurs arrêts par l'organe de leurs ministres. C'est au même titre qu'il intervient également dans toutes les décisions temporelles où se trouvent impliqués des intérêts religieux, voire dans toutes les affaires où les gouvernants jugent à propos de consulter les dieux. Il ne faut pas oublier non plus que l'influence du prêtre sert souvent au chef comme moyen de gouvernement ; on en cite des exemples jusque chez des peuples aussi primitifs que les nègres de la côte d'Or et les naturels des îles Fidji.

Il n'est pas étonnant que, dans ces conditions, le sacerdoce, devenu indépendant de l'État, cherche à asservir celui-ci. Là où il réussit complètement, nous avons une seconde forme de théocratie, soit qu'il assume directement le pouvoir, soit qu'il en abandonne l'exercice à des délégués laïques, entièrement soumis à son autorité. Si l'on réfléchit aux moyens dont il dispose pour établir sa puissance et ensuite pour la maintenir : la prétention qu'il émet de parler au nom des puissances surhumaines, le droit qu'il assume de remettre les fautes, le monopole qu'il s'attribue en matière de sacrifices, les conséquences qu'il attache à ses excommunications, enfin l'influence que lui assurent la supériorité de son instruction, la possession de certains secrets traditionnels, l'esprit de corps et souvent l'accumulation des richesses, — on conçoit que son ascendant soit irrésistible aux époques de foi aveugle et que, en dehors des cataclysmes provoqués de l'extérieur, sa domination, une fois établie, ne puisse être renversée sans une véritable transformation dans les habitudes mentales de la société.

De quelle façon un pareil changement s'opère-t-il? Rien de semblable à l'hérésie (*non-conformity*) n'existe dans les sociétés primitives, puisqu'il n'y existe point d'orthodoxie. Mais il en est autrement, dès qu'une Église se constitue en organe infaillible de la vérité absolue. Une première variété d'hérétiques comprend ceux qui veulent résister aux innovations introduites par les chefs de cette Église, au cours de son évolution ; une seconde, ceux qui veulent, au contraire, pousser ces innovations plus loin ou en formuler d'autres. Peu à peu, cette opposition aux prétentions du despotisme spirituel se transforme en revendication du libre

Digitized by Google

examen et cette revendication, à son tour, finit par amener la rupture des liens entre l'Église et l'État.

M. Spencer montre comment, à mesure que la civilisation progresse, on voit se restreindre les prérogatives du sacerdoce décrites ci-dessus. S'ensuit-il que toute institution ecclésiastique soit destinée à disparaître? Voici en quels termes l'auteur répond à cette question dans le chapitre sur le passé et l'avenir ecclésiastique (*Ecclesiastical Retrospect and Prospect*), où il résume et coordonne ses déductions précédentes :

« Bien que toutes les pratiques impliquant une idée de propitiation soient sans doute destinées à tomber, il ne s'ensuit pas qu'on verra tomber aussi celles qui visent à réveiller la conscience de nos rapports avec la cause inconnue ou à exprimer les sentiments résultant de cette notion. Il restera un besoin de rehausser la forme de vie trop prosaïque qu'engendre notre absorption dans les occupations quotidiennes, et il y aura toujours place pour les gens capables de communiquer à leurs auditeurs le légitime sentiment du mystère qui enveloppe l'origine et la signification de l'univers. On peut prévoir aussi que l'expression de ce sentiment par la musique non seulement survivra dans le culte, mais encore prendra un nouvel essor. Déjà la musique de nos cathédrales protestantes, plus impersonnelle qu'aucune autre, sert assez bien à suggérer la pensée d'une vie également transitoire pour l'individu et pour l'espèce, d'une vie qui est le produit infinitésimal d'un pouvoir sans limites imaginables. En même temps la prédication, cette institution dont le rôle a été en grandissant dans les institutions religieuses, assumera une prédominance marquée et élargira la sphère de ses objets. La conduite de la vie, qui forme déjà, en partie, le texte de nombreux sermons, sera probablement embrassée dans son ensemble. Tout ce qui concerne le bien de l'individu et de la société sera traité tour à tour, et désormais la principale fonction de celui qui occupera la place de ministre consistera moins à insister sur les principes déjà acceptés qu'à développer les idées et les jugements dans ces questions délicates qui naissent de la complexité croissante de l'existence humaine. »

Ces conclusions ne peuvent manquer de frapper ceux qui ont observé le mouvement religieux, du moins dans les pays protestants. Il y aurait sans doute des réserves à faire en ce qui concerne les pays catholiques, où n'apparaît actuellement aucun indice

Digitized by Google

Univ. of California

d'une pareille évolution; mais cette contradiction apparente, qu'il n'eût pas été difficile à M. Spencer de faire rentrer dans son explication générale, n'invalide en rien ses déductions relatives au développement normal des institutions ecclésiastiques et même à leur avenir prochain dans d'autres religions du monde civilisé. Lui-même, du reste, subordonne l'accomplissement de ses prédictions à une condition importante consistant dans l'hypothèse que « le progrès de la société dans le sens industriel se poursuivra comme par le passé[1]. » Autrement, ajoute-t-il, « on assisterait à des changements en sens inverse de ceux qui viennent d'être indiqués et qui reposent sur le développement de l'individualisme. »

Du point de vue élevé où il se place, M. Spencer n'a pas plus de peine à reconnaître les services des institutions ecclésiastiques dans le passé que dans l'avenir. A l'instar de M. Fustel de Coulanges, il insiste sur le rôle de la religion dans la fondation des états ou plutôt dans la consolidation des premières communautés. Il montre comment la tradition religieuse empêche l'éparpillement de la tribu naissante et forme un lien entre les générations successives, sans compter que les lieux sacrés deviennent naturellement des centres de confédération. N'est-ce pas dans l'intérêt des cérémonies religieuses que se proclament les premières « trèves des dieux » ? N'est-ce pas la sanction de l'autorité divine qui assure le respect du droit, ainsi que de la foi jurée? Peut-être la garantie de la propriété a-t-elle son origine dans une institution analogue à ce qu'on nomme en Polynésie le *tabou*, c'est-à-dire dans l'attribution aux puissances divines d'un être ou d'un objet désormais regardés comme inviolables. La crainte d'être exposé aux vengeances posthumes de l'âme peut empêcher bien des crimes, comme l'avouent souvent les sauvages. Il n'est pas jusqu'à l'esprit d'ascétisme qui n'ait eu son utilité, quand il a enseigné à accepter

1) M. Spencer met en opposition deux types de société qu'il nomme respectivement le type industriel et le type militaire. Ce dernier ne s'applique pas seulement, dans la pensée de l'auteur, au développement exagéré des forces militaires, mais bien à toute forme sociale où domine le système de « la coopération forcée ». Le type industriel au contraire, représente le système de « la coopération volontaire », où l'association libre se substitue aux pouvoirs publics dans un nombre croissant de fonctions sociales. (V. le t. III de sa *Sociology* et aussi son remarquable opuscule, *l'Individu contre l'Etat*, trad. franc. de M. Gerschel, Paris, Alcan, 1 vol. 1885.)

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

une souffrance momentanée pour éviter dans l'avenir une souffrance plus grande et à sacrifier un plaisir actuel en vue d'une félicité future.

On a si souvent et si justement reproché aux religions les folies, les hontes, les crimes dont elles portent la responsabilité dans toutes les périodes de l'histoire, qu'il est bon d'envisager parfois l'autre côté de la question, et il faut reconnaître que nul ne pouvait le faire d'une voix plus autorisée et plus impartiale. Voici d'ailleurs plus de vingt ans que dans ses *Premiers Principes*, M. Spencer proclamait la nécessité perpétuelle de la religion « pour empêcher l'homme de s'absorber dans le relatif et dans l'immédiat. »

C'est encore cette même attitude qu'il adopte vis-à-vis du sentiment religieux dans le chapitre final où il résume le passé et l'avenir de la religion (*Religious Retrospect and Prospect*). Il est inutile d'insister sur cette partie de ses conclusions après le résumé que nous en avons donné aux lecteurs de la *Revue de l'histoire des Religions*, quand ce chapitre parut, sous forme d'article, dans la *Fortnigthly Review*[1].

Forcé de nous restreindre, nous ne pouvons suivre ici l'auteur dans tous les développements de sa thèse, ni même rendre pleine justice à sa méthode. Nous nous bornerons donc à signaler le fait qu'il n'avance aucune affirmation sans l'appuyer sur des exemples empruntés, soit à l'histoire des anciennes religions, soit à l'ethno-

1) V. dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, livraison de mai-juin 1884, (t. IX, p. 350), notre article intitulé *Harrison contre Spencer sur la valeur religieuse de l'inconnaissable*. La polémique, dont nous donnions un aperçu dans cet article, a eu un épilogue aux États-Unis. Un professeur distingué de Yale College, grand admirateur de Spencer, réunit en volume les documents de la controverse, y compris notre propre article qu'il voulut bien traduire à cet effet. Mais, comme il s'était abstenu de demander l'autorisation de M. Harrison et comme M. Spencer, en accordant la sienne, avait quelque peu annoté les articles de son contradicteur comtiste, celui-ci s'en plaignit vivement dans le *Times*, accusant M. Spencer d'avoir abusé des facilités que lui offrait l'absence de tout traité entre l'Angleterre et les États-Unis pour la protection de la propriété littéraire. Il s'ensuivit un échange de lettres assez aigres, auquel M. Spencer mit fin en retirant de la circulation, à ses frais, tous les exemplaires qui restaient entre les mains de l'éditeur américain, MM. Appleton et C^ie^ de New-York. Cet acte de générosité est d'autant plus méritoire que M. Spencer n'avait aucun intérêt pécuniaire dans cette publication.

Digitized by Google

graphie des peuples non civilisés. Il convient de mentionner, dans cet ordre d'idées, la table de références qui se trouve placée à la fin du volume et qui, rédigée d'après un système aussi clair que pratique, met le dernier livre de M. Spencer à l'abri du reproche, adressé à quelques-uns de ses prédécesseurs, de rendre fort difficile le contrôle des sources. Mais l'auteur a-t-il toujours tiré des faits ainsi réunis les déductions qu'ils semblent comporter? C'est ce que nous nous proposons d'examiner dans le reste de cette étude.

II

Ceux de nos lecteurs qui connaissent déjà l'ouvrage anglais, ont été peut-être surpris de ne trouver, dans le résumé que nous venons d'en faire, aucune allusion à un fait dont M. Spencer se sert comme point de départ, sur lequel il revient à chaque page et qui, à première vue, pourrait sembler la thèse essentielle de l'ouvrage. Ce fait, c'est le culte des morts, ou plutôt des ancêtres.

M. Spencer estime, en effet, que le sentiment religieux a eu partout sa source dans le sentiment de l'obéissance au chef de la famille. Quand celui-ci venait à mourir, son *double* continuait à apparaître et même à commander dans les rêves. On croyait donc qu'il survivait à l'état d'esprit et que, sous cette forme, il persistait à intervenir dans les affaires des survivants, pour protéger les siens et nuire à leurs ennemis. De là l'institution du culte domestique qui, au début, aurait eu exclusivement pour objet, soit de rendre propices, par des sacrifices, les mânes des ancêtres et des chefs, soit de réduire à l'impuissance, de chasser au loin ou même d'asservir par des conjurations les mânes des étrangers et des ennemis. De cette première forme de culte dériveraient toutes les autres manifestations du sentiment religieux.

Si, jusqu'ici, nous n'avons pas parlé de cette théorie, c'est que nous la regardons non seulement comme accessoire, mais encore comme inutile et même préjudiciable à la démonstration des idées professées par M. Spencer, tant sur la marche de l'évolution ecclésiastique que sur les rapports de cette évolution avec le cours du développement universel. *Inutile*, en ce que pour arriver aux mêmes conclusions générales, il suffit de constater, avec l'auteur,

Digitized by Google

que le sentiment religieux, comme les autres manifestations de l'activité humaine, a dû avoir des commencements naturels et que ces commencements ont dû être fort humbles, analogues aux phénomènes religieux qu'aujourd'hui encore il nous est donné de constater, à l'état rudimentaire, parmi les peuplades les plus incultes. *Préjudiciable*, parce que, dans notre pensée, le culte des morts n'est pas la source essentielle des religions et que, par suite, l'intrusion de cette hypothèse est de nature à affaiblir la force probante de toute l'argumentation.

M. Spencer avait déjà exposé d'une façon générale, dans le premier volume des *Principes de Sociologie*, ses idées sur la prédominance originaire de la nécrolâtrie. Les lecteurs de la *Revue* se rappellent comment M. Albert Réville s'est attaché ici à réfuter ce qu'il appelait avec raison une renaissance moderne de l'évhémérisme [1]. Mais il n'est peut-être pas inutile de revenir sur le sujet, aujourd'hui que M. Spencer a donné à ses vues de nouveaux développements. L'éminent philosophe dénonce vivement, dans son dernier ouvrage, l'obstination des théologiens et des mythologues qui refusent de se rendre à son « accumulation de preuves. » Nous n'avons jamais été un théologien et nous n'avons pas la prétention de parler au nom des mythologues. Cependant nous devons avouer qu'après avoir lu les *Institutions ecclésiastiques* d'un bout à l'autre, nous sommes moins converti que jamais à cette partie de ses vues, précisément parce qu'il nous y fournit le moyen de les serrer de plus près.

En effet il ne s'y borne pas à justifier plus longuement ses affirmations antérieures sur la façon dont la vénération du *double* aurait donné naissance à l'adoration des dieux, le totémisme au culte des animaux, la réincarnation des morts au fétichisme et à l'idolâtrie, le tertre funéraire à l'autel et le tombeau au temple; mais il s'y attache encore à établir, par l'étude des institutions ecclésiastiques, particulièrement du sacerdoce, que les dieux de la nature, même les mieux caractérisés comme tels, ont été des personnages humains, identifiés après leur mort avec les phénomènes, les corps célestes, les objets naturels, les animaux dont ils avaient reçu le nom pendant la vie ou auxquels leur souvenir

1) *Revue de l'histoire des Religions*, t. IV, n° 4, p. 1.

Digitized by Google

se trouvait associé par suite d'une circonstance quelconque[1]. Essayons de voir jusqu'à quel point cette prétention est fondée.

A en croire l'auteur, si, dans les sociétés primitives, les fonctions sacerdotales sont généralement exercées par le père de famille, c'est que les dieux à concilier sont des ancêtres. (*Eccl. Instit.*, § 594.) Mais ne serait-ce pas plutôt parce que le père est le maître absolu, le *propriétaire* de sa femme et de ses enfants, aussi bien que de ses esclaves ou de ses troupeaux, et dès lors n'est-ce pas à lui qu'il incombe d'attirer sur sa famille, comme sur son patrimoine, les faveurs des puissances surhumaines ?

Si, dans ces mêmes sociétés, le sorcier joue un rôle plus considérable que le prêtre, c'est, au dire de M. Spencer, que les actes propitiatoires s'adressent aux puissances conciliables, c'est-à-dire aux ancêtres, tandis que les conjurations et les exorcismes, qui sont le fait des sorciers, s'appliquent aux esprits méchants, c'est-à-dire aux mânes des ennemis et des étrangers; d'où résulte que les opérations du sacerdoce sont exclusivement une affaire de famille, tandis que les pratiques de la sorcellerie intéressent les différentes familles, soit à tour de rôle, soit même toutes à la fois (§§ 590, 591). Ici encore la véritable explication nous semble plutôt dans ce fait, démontré par M. Spencer lui-même, que non seulement les sauvages se font une pauvre idée de la puissance divine, mais encore que, chez eux, la préoccupation d'écarter les influences hostiles l'emporte sur le désir

1) Voici, par exemple, comment M. Spencer explique que, chez tant de peuples des deux hémisphères, on en est venu à croire que les étoiles étaient des morts transportés au ciel : « Un élève de l'institution pour les sourds-muets à Édimbourg rapporta qu'avant de venir à cette école, il prenait les étoiles du firmament pour autant de foyers. En nous rappelant, à côté de cette illusion, la croyance de quelques Peaux-Rouges, que les étoiles les plus brillantes de la voie lactée sont des feux de campements allumés par les morts sur la route de l'autre monde, nous voyons comment peut s'opérer naturellement l'identification des étoiles avec des personnes humaines. Quand un chasseur, entendant un coup de feu dans un bois voisin, s'écrie : « Ça, c'est Jones, » il n'est pas censé vouloir dire que le bruit est Jones, mais bien que c'est Jones qui a produit le bruit. D'autre part, quand le sauvage, désignant du doigt une certaine étoile, qu'il prend pour le feu de campement d'un certain mort, s'écrie : « Le voilà ! » les enfants qui l'écoutent lui attribuent naturellement la pensée que cette étoile est le mort lui-même, surtout si cette communication leur est faite dans une langue mal développée. » (*Ecclesiastical Institutions*, p. 685.)

Digitized by Google

de plaire aux divinités bienveillantes. On rapporte que les Caraïbes s'abstenaient de rendre un culte à leur bon Esprit, parce qu'ils le considéraient comme trop bien disposé pour se venger même de ses ennemis, et la plupart des peuplades nègres qui ont la notion d'un dieu suprême (souvent le ciel personnifié), le regardent comme trop haut et trop éloigné pour intervenir couramment dans leurs affaires; aussi préfèrent-ils adresser leurs hommages aux esprits secondaires dont ils redoutent constamment les mauvais tours [1].

Dans nombre de communautés, que cite M. Spencer, c'est le chef qui remplit les fonctions de grand prêtre. La raison la plus simple paraît être que le chef, de même que le père au sein de la famille, est le représentant naturel, l'organe ou la personnification de la communauté vis-à-vis des puissances extérieures, tant surhumaines qu'humaines. Mais, pour M. Spencer, cette union primitive du sacerdoce avec le pouvoir politique provient de ce que les ancêtres du chef seraient devenus, non seulement les dieux particuliers de sa famille, mais encore, en leur qualité d'anciens chefs, les dieux généraux de la communauté (chap. v).

Il semble même que M. Spencer fonde sur cette distinction l'origine du polythéisme. Il ramène en effet les esprits inférieurs aux mânes des ancêtres directement vénérés par le commun des familles, ainsi qu'à la foule des morts anonymes qui grossit avec chaque génération de défunts; quant aux divinités supérieures, ce seraient invariablement, soit des morts illustres dont le prestige se serait étendu au loin, soit d'anciens chefs locaux qui, adorés d'abord comme dieux de tribu ou de village, auraient monté au rang de dieux généraux, le jour où ces petites communautés se seraient groupées en nation.

A notre humble avis, la génèse du polythéisme s'explique bien mieux, comme l'a montré Auguste Comte, par la conception des espèces, et, conséquemment, par le développement de la croyance à autant de divinités respectives qui régissent du dehors tous les membres de chaque espèce. A côté de ces divinités abstraites, qui dominent de toute la supériorité de leur fonction, la multitude des objets personnifiés, des phénomènes secondaires et des esprits

1) V. Tylor, *La Civilisation primitive*, trad. franç., Paris, 1878, t. II, p. 436, A. Réville, *Religions des peuples non-civilisés*, Paris, 1883, t. I, p. 55.

Digitized by Google

anonymes, viennent alors se ranger, pour constituer la classe des dieux supérieurs, les principales manifestations naturelles que leur importance ou leur originalité empêche de faire rentrer dans une espèce connue, par exemple, les principaux corps célestes, les grandes forces de la nature, les abstractions tirées de l'expérience humaine, etc. Sans doute, on pourra trouver aussi, dans les degrés supérieurs de cette hiérarchie, les mânes de certains hommes qui ont laissé une impression éclatante dans l'imagination populaire : héros, conquérants, législateurs, sorciers, inventeurs et artistes. Mais cette catégorie forme l'exception et non la généralité, encore moins la totalité des grands dieux. Veut-on voir où l'on en arrive, lorsqu'à l'instar de M. Spencer, on se condamne à expliquer par l'apothéose l'origine de toutes les puissances surhumaines? En voici un exemple caractéristique :

Sous prétexte qu'un roi d'Hawaï se nommait Kalaninui Liho-Liho, ce qui, paraît-il, signifie, dans la langue du pays : « les cieux grands et sombres, » — M. Spencer soutient (p. 686) que « contrairement à l'ordre allégué par les mythologues, Zeus a bien pu commencer par être un personnage vivant et son identification avec le ciel résulter du nom même qu'il portait par métaphore ». Ailleurs (p. 700), marchant sur les traces d'Evhémère, il fait de Zeus un petit roi des montagnes crétoises, probablement identifié avec le ciel pluvieux à cause des nuages qui, avant de crever sur la plaine, s'amassaient sur les cimes de son royaume et, à l'appui de cette hypothèse, il reproduit le vieil argument qu'on montrait dans l'île le tombeau du dieu, ainsi que la caverne où il avait passé son enfance. Il aurait pu ajouter qu'on y exhibait aussi ses langes et ses jouets!

M. Spencer fait bien de s'adresser à la Crète qui, ainsi que le fait observer M. de Block, dans son intéressante thèse sur *Evhémère, son livre et son temps*, a toujours été, par le caractère essentiellement anthropomorphique qu'y revêtait la mythologie grecque, la terre privilégiée de l'évhémérisme. Il y avait bien ailleurs d'autres versions sur l'origine et l'histoire du maître de l'Olympe; mais M. Spencer s'empresse de remarquer que « cela ne fait rien à l'argument;... la généalogie différente du Jupiter Olympien est de peu de conséquence, considérant quelles divergences régnaient, chez les Grecs, dans les généalogies des personnages historiques ». Or il se trouve que, s'il est un Jupiter dont l'histoire semble d'im-

Digitized by Google

portation étrangère au sein de la mythologie grecque, c'est bien celui de la Crète. En effet, comme l'ont montré MM. Preller, Tiele, Decharme et d'autres encore, le Zeus du mont Ida se rattache moins aux conceptions religieuses de la race grecque proprement dite qu'au type des dieux phrygiens et sémites qui naissent et meurent avec le soleil de l'été ou avec la végétation du printemps [1].

Que fait, d'ailleurs, M. Spencer de la grande découverte linguistique qui a identifié le Zeus des Grecs avec le dieu suprême de toutes les races indo-européennes? S'il la tient pour fondée, et nous ne croyons pas qu'elle soit sérieusement contestée par personne, il lui restera, pour tout refuge, l'hypothèse qu'antérieurement à la dispersion des races ayrennes, un chef illustre, nommé Ciel, *Dyu* ou quelque chose d'approchant, fut élevé au rang de dieu suprême par les ancêtres communs des Hindous, des Grecs, des Latins, des Germains et des Slaves. Et, même alors, comment expliquer la merveilleuse coïncidence de ce fait que, chez les Sémites, les Touraniens, les Polynésiens, les Nègres, et certains Peaux-Rouges, le même rang ait été attribué aux mânes d'un personnage portant également le nom de Ciel [2]?

Nous n'ignorons pas que la linguistique n'est guère actuellement en bonne odeur chez les ethnographes; mais pour ce qui concerne l'origine de Zeus et des dieux en général, il est à remarquer que M. Spencer se trouve également en désaccord avec les principaux représentants de l'école anthropologique. M. Tylor dénonce comme absolument discréditée la méthode facile qui faisait de Jupiter tout-

1) P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, 2e éd., Paris, 1886, p. 51; L. Preller, *Griechische Mythologie*. Berlin, t. I, 1872. — V. aussi A. Maury, *Religions de la Grèce antique*, Paris, 1859, t. I, p. 63 et t. III, p. 148.

2) « Si l'on me demandait, écrivait dernièrement M. Max Müller, ce que je considère comme la découverte la plus importante de notre siècle relativement à l'histoire ancienne de l'humanité, je répondrais par cette courte ligne :

Dyaush-pitar = Ζεὺς πατήρ = *Jupiter* = *Tyr*.

Réfléchissez à ce qu'implique cette équation! Elle implique que non seulement nos propres ancêtres, ainsi que les ancêtres d'Homère et de Cicéron, parlaient la même langue que les peuples de l'Inde, mais encore que, pour un temps, ils adorèrent la même divinité suprême, sous exactement le même nom, un nom qui signifie le Ciel-père. » (*The Lesson of Jupiter*, dans la revue anglaise *The Nineteenth Century* d'octobre 1885.)

Digitized by Google

puissant un petit roi de la Crète et M. Lang, tout en admettant que Zeus, à l'instar de Tsui Goab, la principale divinité des Hottentots présente des attributs empruntés au culte des ancêtres, ajoute que « il n'en reste pas moins absurde de croire que Zeus ou Tsui Goab furent autrefois des hommes. » (Lang, *Mythologie*, Paris, 1886, p. 46 ; Tylor, *Civilis. primit.*, t. I, p. 321.) — M. Lang qui consacre tout un chapitre à critiquer la thèse de M. Spencer, fait valoir, entre autres arguments, que les sauvages ne rendent pas de culte aux femmes ancêtres. Or, chez eux, c'est la plupart du temps par la ligne féminine que se transmet le nom M. A. Réville avait déjà insisté sur cette objection.

Voici un cas plus saillant encore des invraisemblances auxquelles l'application rigoureuse de sa thèse condamne M. Spencer : Presque tous les cultes polythéistes possèdent un ou plusieurs dieux du feu. Ces divinités sont, d'ordinaire, renommées, soit pour leur génie industriel et éducateur, comme Vulcain, Hephæstos, Prométhée, Loki, Twashtri, Ptah, le Tleps des Circassiens et le Pachacamac des Péruviens, soit pour leur pouvoir magique ou leur caractère sacerdotal. « O Agni, je t'implore, prêtre divin désigné pour le sacrifice », telle est l'invocation qui ouvre le Rig Vèda, et Bilgi, le dieu du feu chez les Proto-Chaldéens, est qualifié, dans un hymne, de « Pontife suprême sur la face de la terre[1]. » Parmi les Peaux-Rouges, les Chinouks croient que le manitou du feu exerce une influence considérable sur le Grand Esprit et ils le supplient en conséquence d'intercéder près de ce dernier pour leur faire obtenir de bonnes chasses, des chevaux rapides, des enfants mâles, etc.[2].

La réputation industrielle, civilisatrice et magique du dieu qui régit le feu est aisée à comprendre, quand on réfléchit au rôle de l'élément igné dans les premières civilisations. Quant à sa mission sacerdotale ou plutôt à son rôle d'intermédiaire entre l'homme et les puissances célestes, on peut s'en rendre compte, sans grand effort d'imagination, par la réflexion que non seulement le feu, sous la forme respective de flamme et d'éclair, monte et descend entre le ciel et la terre, mais encore qu'il est généralement chargé

1) F. Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens*, Paris, 1874, p. 171.

2) Washington Irving, cité par M. E. B. Tylor, *Civilisat. primit.*, trad. franç., t. II, p. 362.

Digitized by Google

de dévorer l'offrande destinée aux puissances surhumaines, remplissant ainsi les fonctions de sacrificateur.

Cette double explication se montre bien à nu dans les Védas qui invoquent Agni en ces termes : « A peine es-tu né, ô puissant Agni, qu'en s'allumant tes flammes immortelles s'élèvent, ta fumée brillante monte vers le Ciel; tu vas, ô Agni, trouver les dieux en qualité de messager. » (*Rig-Veda*, VII, 3, 3.) Un autre hymne nous dépeint le même dieu circulant entre les deux créations (le ciel et la terre), comme un messager ami entre deux hameaux (*Rig-Veda*, II, 6). — Et cependant, pour M. Spencer (p. 687), si Agni est appelé un sage, un prêtre, un rishi, un brahmane, c'est la preuve qu'il a été réellement un prêtre ou un sage, divinisé après sa mort, à l'instar d'Achille et de Lycurgue!

Faut-il un dernier exemple où nous n'avons à faire appel qu'au bon sens? Certes, s'il y a des objets naturels qui ont dû émouvoir de bonne heure l'imagination humaine et lui apparaître avec ce double caractère de personnalité supérieure et de puissance mystérieuse qui fait la divinité, tels sont bien les corps célestes, particulièrement le soleil et la lune, ces glorieux libérateurs de l'homme assiégé par les périls et les démons des ténèbres. Il nous a fallu une longue suite de déductions fondées sur l'observation et le raisonnement pour en arriver à nous dire, avec l'Inca Yupanqui que, après tout, « si le soleil vivait, il connaîtrait la fatigue, comme nous et, s'il était libre, il visiterait d'autres régions du ciel où il ne se rend jamais[1] ». En réalité, ce qui est difficile à comprendre, même en dehors de toute idée préconçue sur l'origine des dieux, ce n'est point que l'homme ait personnifié et adoré les grands luminaires du ciel; c'est plutôt qu'il se fût abstenu de le faire. Néanmoins, pour M. Spencer, le soleil et la lune, partout où ils ont reçu un culte, ont dû être, eux aussi, des personnages humains qui avaient porté le nom de ces corps célestes, et, à l'appui de cette assertion, il cite (p. 686) une légende mexicaine où l'on représentait les deux astres comme des êtres surhumains originairement sortis d'une caverne. « Des histoires de ce genre, avec le culte qui les accompagne, sont toutes naturelles, explique-t-il, en tant qu'elles remontent aux traditions de populations troglodytes; mais, autre-

1) Garcilasso, cité par M. A. Réville, *Religions du Mexique et du Pérou*, Paris, 1885, p. 321.

Digitized by Google

ment, elles impliquent des absurdités superflues qui ne peuvent même pas être attribuées aux plus inintelligents. »

Et cela en présence des innombrables populations qui expliquent les disparitions quotidiennes des corps célestes par un passage sous terre et qui, par suite, se représentent la réapparition des astres comme la sortie d'une caverne ! Non seulement cette explication est la plus *naturelle*, mais encore c'est presque la seule que puissent formuler des peuples primitifs sur les mouvements apparents des corps célestes; nous croyons inutile d'en fournir la démonstration.

On a beaucoup plaisanté, et non sans raison, les mythologues qui voulaient trouver des phénomènes personnifiés chez tous les personnages marquants de l'histoire. Ne peut-on reprocher à M. Spencer de verser dans l'excès opposé, quand il s'efforce d'évhémériser tous les héros des mythes ? Comment contester que, dans un grand nombre de cas, les récits mythiques sont simplement la description d'un phénomène permanent, périodique ou même unique, représenté comme l'œuvre de personnages humains. Même dans les mythes qui reflètent véritablement les péripéties de l'histoire, les héros ne sont pas nécessairement des êtres qui ont vécu en chair et en os. Ainsi une légende souvent citée racontait, chez les Grecs, comment la ville de Cyrène fut fondée par une princesse thessalienne, nommée Cyrène, qui était fille du roi de Jolkos et qui fut enlevée par Apollon jusqu'en Lybie. Si l'évhémérisme a raison, on devra prendre ce mythe à la lettre et admettre qu'une jeune princesse grecque fut aimée d'un aventurier qui l'enleva et vint fonder avec elle la ville de Cyrène. Or nous savons, par Hérodote, que, vers la XXXVIII[e] olympiade, une émigration composée surtout de Thessaliens méridionaux s'était rendue en Lybie, sur un oracle d'Apollon Pythien, et y avait fondé la ville de Cyrène. Voilà donc un cas bien constaté, où le héros, donné comme personnage historique dans le mythe, représente non un individu réel, mais une collectivité, le corps des émigrants, c'est-à-dire un être abstrait, impersonnel, à l'instar de tous les héros éponymes. A plus forte raison est-il oiseux de chercher l'homme sous les héros des mythes qui se rapportent clairement à des phénomènes naturels. Que les guerres de dieux, si fréquentes dans toutes les théogonies, traduisent parfois d'anciennes luttes entre des cultes rivaux ou même entre des sociétés hostiles,

Digitized by Google

c'est possible et même probable. Mais il y a des cas, et ce sont les plus nombreux, où ces conflits divins représentent sans contredit le choc des forces naturelles, et il me semble surtout impossible d'admettre cette assertion de M. Spencer (p. 743) que « si, d'ordinaire, les mythologies parlent de victoires remportées par les dieux, relatent des combats entre les dieux eux-mêmes et décrivent la divinité principale comme ayant acquis sa suprématie par la force, ce sont justement là les traits d'un panthéon dû à l'apothéose de conquérants étrangers, ainsi qu'aux usurpations dont leurs chefs donnent le spectacle de temps à autre. »

Que devient cette théorie, appliquée, par exemple, à la guerre des dieux qui forme un élément si caractéristique de la mythologie polynésienne? Après que la séparation du Ciel et de la Terre eut permis à la création de se développer dans l'intervalle, la guerre éclata entre leurs six fils. Le Père des vents se précipite avec tant de violence sur le Père de l'eau salée que celui-ci doit se réfugier au fond de la mer; mais à son tour il attaque le Père des forêts en rongeant la base des falaises boisées. Par représailles le Père des forêts fournit au Père des hommes intrépides le bois des canots et des engins de pêche; d'où nouvelle fureur du Père de l'eau salée qui cherche sans cesse à engloutir les pêcheurs. Finalement le Père des hommes intrépides triomphe de tous ses frères y compris le Père des plantes cultivées et le Père des plantes sauvages; seul le Père des vents échappa à sa domination. A qui persuadera-t-on que ces mythes, d'une transparence enfantine, relatent des faits historiques recueillis parmi les aventures de chefs polynésiens respectivement appelés le Père des vents, des forêts, des hommes, etc? Quant à l'hypothèse que ce seraient des légendes créées après coup pour justifier le nom de ces personnages, elle prête à des peuples primitifs à la fois trop et trop peu d'imagination. S'ils sont capables d'inventer de pareilles aventures, il faut bien qu'ils le soient également de prêter la vie et la personnalité aux éléments qui y jouent le rôle de héros.

Jusqu'ici il ne s'est agi que du polythéisme. Mais c'est également par le culte des morts que M. Spencer explique la formation du monothéisme ou plutôt de son antécédent ordinaire, la monolâtrie. Il invoque à cet égard le sentiment qui anime les enfants, lorsque, dans leurs naïves conversations, ils soutiennent la supériorité de leur père respectif. « Tel est l'état de choses, dit-il, qu'offraient

Digitized by Google

les îles Fidji où, selon les premiers mission naires, chaque district luttait pour la supériorité de son dieu. C'est ainsi encore qu'en présence des cultes professés par les peuples voisins, les Hébreux, sans nier l'existence d'autres divinités, affirmaient la supériorité de leur Dieu. »

Si M. Spencer, pour rendre compte du sentiment qui porte les hommes à exalter leur dieu particulier, avait simplement cherché un élément de comparaison dans l'idée que les enfants se forment de la supériorité paternelle, nous n'aurions pas d'objection à faire. Mais il s'empresse de nous dire que ce rapprochement doit être pris à la lettre, c'est-à-dire que la rivalité des cultes, ce premier pas vers le monothéisme, a pour unique raison que « dans l'état primitif les hommes sont naturellement enclins à exagérer les pouvoirs de leurs ancêtres par comparaison avec les ancêtres des autres tribus. » Or ce sentiment, que l'homme primitif ressent à l'égard de son ancêtre, il l'éprouve également à l'égard de sa femme, de ses enfants, de ses chefs, et il n'y a pas de motif pour qu'il ne l'éprouve pas également à l'égard de ses dieux, quelle que soit l'origine de ces derniers.

M. Spencer ne nous semble pas suffisamment tenir compte, dans l'évolution monolâtrique, d'une cause qu'il se borne à mentionner, les progrès de la raison humaine. Le rôle de dieu suprême n'est pas indifféremment attribué au premier esprit venu, mais presque toujours à une puissance qui représente un des grands phénomènes de la nature, l'orage, le vent, la lune, le soleil, le ciel, ce qui indique intervention de la réflexion dans le choix du roi des dieux. Quant à la conception d'un Dieu unique, il nous est facile de constater qu'elle est le résultat d'une évolution philosophique, plus encore que religieuse. Si nous cherchons l'origine des quatre ou cinq personnalités divines qui, de l'Inde à la Grèce, ont assumé sans partage le gouvernement de l'univers, nous n'en trouvons pas une seule qui puisse représenter un homme déifié, à moins de voir dans le Jahveh de Moïse « un potentat local comme ceux qu'aujourd'hui encore les Bédouins appellent dieux » (p. 697).

Cette dernière interprétation de M. Spencer serait même exacte, qu'elle ne détruirait en rien nos observations générales, puisque nous accordons aux dieux les origines les plus variées. Mais on sait que les hébraïsants les plus distingués de notre temps s'accordent à reconnaître dans le dieu suprême des Hébreux une ancienne

Digitized by Google

divinité de la nature [1]. En tout cas, on voit que, comme fabrique de dieux suprêmes, la nécrolâtrie à des raisons pour être modeste.

III

Il nous reste, pour conclure, à montrer brièvement que la thèse générale de M. Spencer sur l'évolution du sentiment religieux n'exige nullement l'adhésion à son évhémérisme. Que veut surtout établir le fondateur de la philosophie de l'évolution ? Que le sentiment religieux repose sur « la conscience de l'identité entre les forces dont l'homme perçoit l'action dans le monde extérieur et celles dont il a directement conscience en lui-même. » Or s'il est possible d'aboutir à cette conclusion, en prenant comme point de départ l'apothéose des ancêtres, nous disons qu'on peut y arriver mieux encore, quand on rattache l'origine des dieux à la personnification des objets et des phénomènes.

Il est très vrai que l'homme primitif se figure les dieux à son image, et ainsi s'explique qu'il les traite comme des hommes agrandis. Mais quelle est la raison de son anthropomorphisme? Il ne connaît d'autre causes d'activité que celles qu'il trouve en lui-même. Aussi voit-il partout, dans la nature, des forces analogues à celles dont il a directement conscience : des sentiments, des raisonnements, des volitions — en un mot des personnalités, des *esprits*, taillés sur le sien. Il personnifie ainsi tout ce qui se meut ou paraît se mouvoir autour de lui, et, parmi ces personnalités imaginaires, il adore celles qui le frappent spécialement par leur apparence de supériorité ou simplement de mystère. Pourquoi exiger qu'il ait préalablement logé dans leur forme visible l'âme de quelque ancêtre ?

L'explication du poète algonquin, rapportée par Schoolcraft : « c'est un esprit qui fait couler cette rivière », représente toute la philosophie de la nature chez les races primitives, et nous n'arrivons pas à comprendre comment un penseur aussi profond et aussi impartial que M. Spencer peut voir un seul instant dans les explications de ce genre « des absurdités superflues, impossibles à

1) C. P. Tiele, *Histoire des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*, trad. franç., Paris, 1882, chap. IX.

Digitized by Google

« attribuer même aux plus inintelligents. » La seule différence avec notre propre interprétation de l'univers, c'est que là où le sauvage voit des esprits, nous mettons des forces, — quittes à nous heurter finalement, comme le constate l'évolutionnisme, à l'axiome ultime qui fait de ces forces, même réduites à l'unité par une généralisation hardie, « un effet conditionné d'une cause inconditionnée, une réalité relative, impliquant l'existence d'une Réalité absolue par qui elle est directement produite »[1]. Entre les deux explications, celle du sauvage et celle du savant, il n'y a qu'un procédé graduel et continu de *dé-anthropomorphisation*.

C'est donc la personnification des choses qui est le fait primitif. L'homme n'adore pas les détails de la nature, parce qu'il divinise ses ancêtres; mais il adore ceux-ci parce qu'il les assimile aux puissances surhumaines dont les phénomènes naturels sont, à ses yeux, la manifestation palpable.

Ce qu'il y a de fondé dans le rôle que M. Spencer attribue aux visions du sommeil, c'est qu'elles ont dû concourir à préciser l'image qu'on cherche à se faire des esprits, et peut-être à suggérer l'existence de la personnalité, comme entité distincte du corps. Cette entité est d'abord conçue sous la forme d'un double qui reproduit, dans une certaine mesure, les traits de l'être ou même de l'objet personnifié. Si, peu à peu, la majorité des esprits et même des dieux emprunte la physionomie de l'homme, c'est que celui-ci, à force de prêter aux puissances surhumaines son caractère moral, finit par leur attribuer aussi sa physionomie extérieure. L'anthropophysisme conduit naturellement à l'anthropomorphisme. Où d'ailleurs l'homme trouverait-il des traits plus dignes que les siens pour en revêtir les êtres surhumains dont il brigue les faveurs ou dont il redoute les colères[2]?

1) *First Principles*, p. 170.

2) V. notre article sur les *Origines de l'Idolâtrie* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XII, p. 1. — La façon dont les rêves peuvent contribuer à faire investir d'une forme anthropomorphique les divinités de la nature, conçues jusque-là sous une forme différente ou même indéterminée, se montre bien dans le fait suivant recueilli par Schoolcraft : Une prophétesse indigène de l'Amérique septentrionale, étant tombée en extase après avoir jeûné, suivit un sentier qui conduisait à la porte du ciel et là vit un homme dont la tête était entourée d'une brillante auréole. Ce personnage lui dit : « Regarde-moi, mon nom est le Brillant Ciel Bleu, *Oshauwauegihick*. » Con-

Digitized by Google

Telle nous semble être la vraie part du culte des morts dans le développement du sentiment religieux. La religion est antérieure à la vénération des ancêtres, et même peut-être, bien qu'ici nous ne puissions nous appuyer sur la preuve directe, à la croyance dans la survivance de la personne. Elle a dû commencer le jour où l'homme, ayant pris conscience de lui-même, en se distinguant du monde extérieur, a reconnu la supériorité de forces ambiantes qu'il ne pouvait ni contrôler, ni comprendre, et telle est encore la forme sous laquelle elle persiste au cœur du philosophe, lorsque, parvenu à la dernière étape de l'évolution scientifique, il repète, avec un sens profond des limitations de sa nature, la sentence par laquelle M. Spencer termine son livre : « Au sein d'un mystère d'autant plus mystérieux qu'on y songe davantage, il restera cette certitude absolue que l'homme est toujours en présence d'une énergie infinie et éternelle d'où procèdent toutes choses. »

Nous terminerons par le vœu de voir paraître bientôt une traduction des *Ecclesiastical Institutions* dans l'importante collection des œuvres de M. Spencer que publie la librairie Alcan. En dépit des réserves que nous avons cru devoir faire sur une thèse incidente, non seulement ce nouvel ouvrage a sa place marquée dans le développement du système philosophique auquel M. Spencer a consacré son existence et attaché son nom, mais encore, quelque jugement qu'on porte sur la valeur de ce système, il est impossible de méconnaitre qu'il y a là un tableau magistral de l'évolution ecclésiastique, prise dans son ensemble. Aussi ne pourrait-on assez en recommander la lecture et même l'étude à une époque où tant de gens, même parmi les plus scrupuleux en matière scientifique, ne cessent de se prononcer à priori, quand il s'agit de croyances ou d'institutions religieuses.

GOBLET D'ALVIELLA.

signant plus tard ses souvenirs dans l'écriture de sa race, elle figura ce glorieux esprit avec les cornes symboliques de la force et une brillante auréole autour de la tête.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Publications nouvelles. — *Annales du Musée Guimet.* Le tome IX des Annales du Musée Guimet vient de paraître chez Leroux. C'est le premier des trois volumes consacrés par M. *E. Lefébure* aux *Hypogées royaux de Thèbes : Première Division. Le Tombeau de Séti I^er^*, publié in extenso avec la collaboration de MM. *U. Bouriant* et *V. Loret*, anciens membres de la mission française d'archéologie du Caire, et avec le concours de M. *Ed. Naville*. Un second volume donnera le tombeau complet de Ramsès IV et les parties inédites des autres tombes royales de Bab-el-Molouk. Enfin, dans un troisième volume, M. *Lefébure* donnera la traduction des textes inédits ainsi que des appréciations et des notices historiques, artistiques et religieuses. Ces publications sont le fruit d'une mission dans la Haute-Égypte, accordée en 1883 par le Ministère de l'instruction publique à notre savant collaborateur.

Le volume que nous annonçons ici se compose de cent trente-six planches et d'une introduction explicative. On sait que les Hypogées royaux de Thèbes se trouvent dans une vallée de la chaîne Libyque, assez loin des terres cultivées ; ils sont au nombre d'une quinzaine, en y comprenant ceux d'Aménophis III et d'Aï, de la XVIII^e^ dynastie, situés dans un autre embranchement que les tombes des XIX^e^ et XX^e^ dynasties. La moitié au moins ont été exécutés dans de vastes proportions, et indiquent par là des pharaons puissants ; les autres, petits ou inachevés, attestent la brièveté ou la faiblesse des règnes de leurs possesseurs.

La publication des hypogées royaux ne saurait être complète au sens rigoureux du mot : il fallait éviter un excès de redites inutiles. Deux des plus beaux tombeaux ont donc été choisis comme types et copiés *in extenso* (avec le concours de MM. V. Loret et U. Bouriant pour certaines parties de l'un d'eux) : les autres ont été décrits dans tous leurs détails, et leurs textes inédits ont été recueillis. Les tombeaux pris pour types sont ceux de Séti I^er^ et de Ramsès IV, chacun d'eux servant de modèle ou de point de comparaison pour un certain

Digitized by Google

plan et une certaine décoration. Il y avait en effet deux plans, le grand et le petit, et deux décorations, celle de la bonne et celle de la mauvaise époque des dynasties thébaines. Le petit plan se compose de corridors aboutissant à une salle pourvue d'une ou de plusieurs chambres annexes, et destinée au sarcophage. Le second plan est le redoublement du petit; c'est-à-dire qu'après avoir creusé une première série de corridors aboutissant à une grande salle, on ouvrait dans le sol même de cette dernière pièce, pour cacher plus loin et plus profondément la momie, une seconde série de corridors aboutissant à une seconde grande salle, celle du sarcophage. La décoration de la bonne époque se compose, sur les portes et dans les deux petites salles, de scènes représentant la réception du roi par les dieux infernaux; puis, dans les corridors comme dans les grandes salles ou leurs chambres annexes, de compositions relatives aux rites funéraires et de descriptions de l'enfer et du ciel. Les textes funéraires, c'est-à-dire la *Litanie du Soleil* et le *Livre de l'Ap-ro* (ou de l'ouverture de la bouche faite à une statue du défunt) occupaient les premier, deuxième, quatrième et cinquième corridors : les textes descriptifs, c'est-à-dire le *Livre de l'Hémisphère inférieur*, ou *Amtuat*, le *Livre de l'Enfer*, sorte de variante du premier, une carte astronomique du ciel et une légende relative à l'installation du firmament (la légende de la Vache), occupaient le troisième corridor, les grandes salles, leurs annexes et le plafond de la deuxième grande salle. La décoration postérieure comprenait des fragments de la première, réduits de plus en plus en nombre et en étendue sur les parois des salles, des couloirs et des portes, par la place accordée à une immense composition descriptive, née de la *Litanie solaire*.

Le tombeau de Séti I^er^, qui appartient à la XIX^e^ dynastie, représente le grand plan et la première décoration : le tombeau de Ramsès IV, qui appartient à la XX^e^ dynastie, représente le petit plan et la nouvelle décoration. La publication intégrale du tombeau de Séti I^er^ montrera, sans qu'il y reste d'obscurité ou qu'il y existe de lacune, quelle était la conception des hypogées royaux dans son entier développement. Par la suite, en comparant le tombeau de Séti I^er^ avec les autres, on verra avec quelle facilité et quelle rapidité s'altérait de règne en règne l'idée première, aussi bien pour le plan que pour la décoration. Les prétendues lois hiératiques de l'Égypte n'ont rien à faire ici. Et les traditions artistiques ne se maintenaient pas avec plus de stabilité que les autres : la perfection qui caractérise les sculptures de l'hypogée de Séti I^er^ ne se trouve pas ailleurs, de sorte que le travail de ce tombeau marque le point culminant qui sépare le progrès de la décadence à l'époque thébaine. C'est grâce à cet art parfait, qui comporte le soin dans le détail comme la sincérité dans l'exécution, qu'on appréciera au tombeau de Séti I^er^, mieux qu'ailleurs, le sens intime des grandes compositions décoratives, qui ne sont nulle part aussi développées. On y voit assez clairement, d'une part, ce qui subsistait des anciennes croyances d'après lesquelles l'âme habitait la tombe,

Digitized by Google

car la cérémonie de l'*Ap-ro* consistait dans la consécration d'une statue royale auprès de laquelle un prêtre dormait pendant la nuit, et à laquelle on servait les repas funèbres avant l'arrivée de la momie au tombeau. On y comprend bien aussi, d'autre part (surtout d'après l'*Amtuat*, dont l'hypogée de Séti Ier possède l'exemplaire le plus complet qui existe), quelle idée les Égyptiens se faisaient du monde souterrain. C'était une vaste tombe collective, qu'habitait avec les mânes la momie par excellence, Osiris, sous la garde des monstrueux serpents qui symbolisent, dans les religions polythéistes, non seulement les désordres attribués à l'enfer (l'orage, l'obscurité et le vent), mais encore, et par suite, l'enfer lui-même. Là revenait chaque nuit le soleil, qui traversait les douze cavernes du monde souterrain en y distribuant soit les récompenses, soit les châtiments, aux âmes des élus placés à sa droite et des damnés placés à sa gauche. Car, dans l'enfer égyptien, une conception qu'on peut dire définitive avait installé en souveraine la Justice, fille et substance même du grand dieu.

— *La Nécropole de Myrina.* — On annonce la publication chez Thorin du premier volume de cet ouvrage dans lequel sont exposés les résultats des fouilles exécutées au nom de l'École française d'Athènes par MM. E. Pottier, S. Reinach et A. Veyries de 1880 à 1882. L'ouvrage formera deux volumes in-4, dont un de texte, formé de 55 feuilles environ avec figures intercalées, et l'autre, composé de 52 planches et d'une carte topographique. Le deuxième volume paraîtra en janvier 1887. Le prix de l'ouvrage complet est fixé à 100 fr. pour les souscripteurs.

— *Isidore Loeb. Tables du calendrier juif.* — La Société des études juives vient de publier chez Durlacher des tables du calendrier juif depuis l'ère chrétienne jusqu'au xxxe siècle avec la concordance des dates juives et des dates chrétiennes et une méthode nouvelle pour calculer ces tables. C'est M. Isidore Loeb, le savant directeur de la *Revue des Études juives*, qui les a dressées et qui a rédigé la préface où le lecteur apprend le moyen de s'en servir. M. Loeb a rendu un grand service à tous ceux qui étudient l'histoire des Juifs depuis la dispersion en leur épargnant les calculs compliqués de la conversion des dates juives en dates chrétiennes.

Nécrologie. — Le 28 juillet est mort à Montauban dans sa soixante-dix-septième année l'un de nos collaborateurs les plus dévoués, l'un des hommes qui ont le plus contribué à répandre parmi ceux qui s'occupent chez nous d'histoire religieuse, les habitudes de critique et de libre investigation, M. *Michel Nicolas*, docteur en théologie de la faculté de Strasbourg et pendant quarante-huit ans professeur de philosophie à la faculté de théologie protestante de Montauban. Le poids des années et les fatigues causées par un labeur incessant avaient déjà ralenti son activité quand la mort l'a pris. Et cependant il n'y a pas encore bien longtemps que nous publiions dans cette Revue un chapitre de son dernier ouvrage, l'*Histoire de l'Académie de Montauban*, où l'on retrouve toutes les

Digitized by Google

qualités des œuvres qui ont établi sa réputation, une science sûre, une érudition étendue, l'esprit critique, la sagacité de l'historien. Michel Nicolas avait porté spécialement son attention sur les origines du christianisme et sur l'histoire de la Réformation. L'un des premiers, il avait compris que pour expliquer historiquement le christianisme il faut étudier le judaïsme pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne, dans le monde judéo-alexandrin comme en Palestine même. Ses meilleurs ouvrages lui ont été inspirés par cette conviction fort juste. En dehors des nombreux articles qu'il a publiés dans diverses revues et dans les journaux, il convient de mentionner particulièrement parmi ses œuvres les suivantes : *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, *Études critiques sur la Bible*, *Essais de philosophie et d'histoire religieuse*, *Études sur les évangiles apocryphes*, et son essai historique sur le *Symbole des Apôtres*. L'histoire religieuse perd en la personne de Michel Nicolas l'un de ses représentants les plus autorisés dans notre pays.

Nouvelles diverses. — *La démission et la succession de M. Maspero.* Tous les amis de l'égyptologie ont appris avec regret que M. Maspero ne retournera plus au Caire cet automne comme les années précédentes. De graves raisons d'ordre privé et familial l'ont obligé à quitter un poste où il rendait de grands services. Nos lecteurs trouveront plus loin, dans les comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions, le résumé des travaux auquels il a présidé l'hiver dernier. Heureusement pour la science française, M. Maspero a pu désigner lui-même son successeur qui continuera l'œuvre de résurrection de la vieille Égypte à laquelle plusieurs Français éminents ont attaché leur nom. C'est M. Grébault, directeur de l'École fran çaise du Caire, qui est chargé désormais de l'Intendance générale des fouilles.

— *Fondation d'un prix.* Les Académies des Inscriptions et Belles-Lettres et des Sciences morales et politiques sont autorisées par décret à accepter le legs qui leur a été fait par M. Lefèvre-Deumier. Ce legs consiste dans la propriété d'une rente de 4 000 francs destinée à fonder un prix quinquennal de 20 000 fr., qui sera décerné alternativement par chacune des deux Académies à l'auteur d'un travail relatif soit à la philosophie, soit à la mythologie comparée, soit à la philologie.

— *Prix à l'Académie des Inscriptions.* Conformément au rapport présenté par M. G. Perrot, le prix du budget à l'Académie des inscriptions, d'une valeur de 2 000 francs, a été décerné à M. *Paul Girard*, maître de conférences à la Faculté des Lettres de Paris, pour son mémoire sur l'Éducation chez les Athéniens au IVe et au Ve siècle. Quatre mémoires avaient été déposés. D'autre part, un encouragement de 2 500 francs a été accordé, dans le concours Bordin, à M. *Cl. Huart*, second drogman de l'ambassade française à Constantinople, pour son travail sur les sectes dualistes de l'Islam.

— M. *Massebieau*, notre collaborateur, maître de conférences à la Faculté de

Digitized by Google

théologie protestante de Paris, a été nommé professeur-adjoint à la même faculté.

— *Mane Thecel Phares*. Dans une des dernières séances de la Société Asiatique, M. *Clermont-Ganneau* a proposé une nouvelle interprétation de ces mots célèbres que Balthasar lut sur les murs de la salle où il festoyait, d'après le livre de Daniel. On sait qu'en réalité les mots étaient au nombre de cinq : *mené, mené thequel ou pharsin*. On traduit ordinairement : compté, compté, pesé et brisé. M. Clermont-Ganneau croit reconnaître un dicton assyrien, employé pour indiquer une vérité de La Palisse et signifiant : mine par mine ils comptent deux pharsins, comme nous dirions : deux et deux font quatre. Daniel aurait joué sur ces mots qui désignent des mesures de pesantenr et en particulier sur le dernier qui servait aussi à désigner les Perses. Voilà une interprétation qui nous paraît bien risquée. Le livre de Daniel, en effet, a été écrit environ quatre cents ans après les événements qu'il raconte et en vue de lecteurs pour lesquels un proverbe assyrien ne devait pas avoir grande signification.

Les Associations religieuses musulmanes. — A mesure que les puissances européennes pénètrent plus avant dans les pays exclusivement musulmans, les administrateurs et les voyageurs se préoccupent davantage des confréries religieuses répandues d'un bout à l'autre de l'Islam et redoutables par leurs richesses, leur discipline et par le nombre de leurs adhérents. Récemment encore M. E. Meyer a publié dans les *Annales de l'École libre des sciences politiques* (n° 2) un travail destiné à faire ressortir leur puissance. Les considérations de l'auteur sur la morale musulmane et sur la puissance de l'esprit d'association dans l'Islam sont sujettes à contestation, mais ses renseignements sur les associations sont intéressants et concordent avec ceux que nous avons déjà recueillis ailleurs. D'après M. Meyer, la morale du Coran est fondée sur l'idée de renoncement; la polygamie affaiblit le lien familial; la communauté des terres empêche l'attachement de l'homme au sol et la perpétuelle combinaison des intérêts religieux avec les intérêts politiques favorise le développement d'associations à la fois religieuses et politiques. Elles ne sont soumises à aucune réglementation du pouvoir civil; aucune restriction, aucune entrave n'est apportée aux donations qui leur sont faites. En dehors des donations elles alimentent leurs caisses par la vente d'objets de piété et d'amulettes, par les contributions volontaires ou obligatoires et par le produit des amendes imposées à tout affilié qui a commis une infraction à la règle. M. Meyer compte actuellement près de quatre-vingt-dix confréries religieuses dans l'Islam. Elles ont des ramifications partout. L'obéissance au chef et l'assistance mutuelle des frères entre eux sont les deux règles fondamentales dont l'observance est strictement imposée à tous les membres. Les sultans les plus puissants n'ont pas réussi à supprimer les confréries. Heureusement pour eux et pour les puissances colonisatrices, ces associations vivent à l'état de rivalité perpétuelle, en sorte que l'hostilité des unes entraîne le plus souvent l'assistance des autres.

Digitized by Google

Les ulémas et le clergé officiel leur sont en général opposés. Il y aurait, ce nous semble, une curieuse étude à faire sur la comparaison des règles dans les communautés musulmanes et dans les communautés chrétiennes et bouddhistes.

ALSACE

Édouard Cunitz. Le 16 juin est mort, à Strasbourg, l'un des plus modestes et des plus dignes professeurs de la Faculté de théologie, M. Édouard Cunitz. Son nom a jeté peu d'éclat au dehors, mais ceux qui l'ont connu de près sont unanimes à apprécier le caractère et le savoir de ce travailleur obstiné. La grande œuvre de M. Cunitz restera la part qu'il a prise avec ses amis et collègues, Édouard Reuss et Baum, à la publication des *Œuvres complètes de Calvin* dans le *Corpus reformatorum* édité à Brunswick. Il s'était chargé tout spécialement de la partie historique. Son commentaire perpétuel de la Correspondance de Calvin est une mine de renseignements sûrs et détaillés, où les historiens du XVIe siècle pourront toujours puiser avec confiance. C'est lui qui reprit aussi le projet de son ami, M. Baum, en publiant les deux premiers volumes de l'*Histoire des Églises réformées de France* attribuée à Théodore de Bèzes. Le troisième volume est imprimé. Malheureusement M. Cunitz, après avoir héroïquement lutté contre la maladie pendant toute son existence, a succombé, à l'âge de 74 ans, avant de pouvoir composer l'introduction par laquelle il comptait compléter cette magistrale publication.

ANGLETERRE

Publications récentes. *W. H. J. Weale. Bibliographia liturgica.* Les collectionneurs d'ouvrages liturgiques apprendront avec plaisir la publication de ce volume chez B. Quaritch à Londres. Ce n'est, il est vrai, que la première partie du trésor que M. Weale a réuni au cours d'une enquête de plus de dix ans. Il contient le catalogue des missels du Rite Latin imprimés depuis l'an 1475, sous deux rubriques différentes : *Missalia Ecclesiarum* et *Missalia Ordinum*. L'auteur annonce la prochaine publication d'un catalogue des Bréviaires en un volume et plus tard il donnera un catalogue complet des Offices, Rituels, etc. Il est intéressant de constater dans l'ouvrage de M. Weale la grande variété d'usages ou de pratiques qui se sont perpétués, souvent jusqu'à nos jours, dans un ordre de liturgies où l'on suppose généralement que l'uniformité est absolue.

— Un Parsis, M. *Darab Dastur Peshotan Sajana*, a traduit en anglais les principales parties d'un excellent ouvrage allemand du docteur Geiger, sous le titre : *Civilisation of the eastern Iranians in ancient times*. Le premier volume, qui vient de paraître, contient les extraits concernant l'ethnographie et la vie

Digitized by Google

sociale. M. Geiger a mis en tête de ce volume une introduction dans laquelle il résume fort heureusement ce que l'on sait sur la religion de l'Avesta.

— On annonce la publication, à la Cambridge University Press, d'une série de conférences faites l'hiver dernier par le Rev. *W. Cunningham* sur saint Augustin, avec le titre : *Saint Austin and his place in the history of christian thought*. L'auteur a traité avec un soin particulier la comparaison entre la théologie de saint Augustin et celle de Calvin.

— Le cap. *R. C. Temple* a publié chez Trübner un second volume de ses *Legends of the Panjâb*, qui est composé avec autant de soin et d'exactitude que le premier.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — Le *Theologischer Jahresbericht*. Nos lecteurs connaissent déjà cet excellent répertoire annuel de l'ensemble des ouvrages et des articles théologiques qui ont paru pendant l'année précédente. La mort du regretté professeur Pünjer avait enlevé à cette utile publication son directeur. M. le professeur Lipsius, de Iéna, l'un des maîtres les plus autorisés de la science historique allemande, a bien voulu se charger de le remplacer. Le *Theologischer Jahresbericht* ne pouvait être confié à de meilleures mains. D'ailleurs la plupart des collaborateurs de M. Pünjer ont maintenu leur concours à M. Lipsius. La littérature sur l'Ancien Testament est confiée au professeur Siegfried, de Iéna, celle du Nouveau Testament au professeur D. Holtzmann de Strasbourg. L'histoire de l'Église est partagée entre MM. Lüdemann (prof. à Berne), Bœhringer (docent à Bâle), Nippold (prof. à Iéna) et Werner (pasteur à Guben) qui traitent successivement des trois premiers siècles, de la période qui s'étend entre le concile de Nicée et la Réformation, de la Réformation et des luttes confessionnelles jusqu'en 1700, et de l'histoire moderne. L'histoire des religions est confiée à M. le pasteur Furrer de Zürich, l'un des juges les plus compétents et les plus éclairés que nous puissions désirer. Elle occupe encore peu de place. Le docteur Furrer constate, en effet, que la *Revue de l'Histoire des Religions* est la seule publication périodique consacrée à l'histoire générale des religions et que l'Allemagne, si richement dotée de facultés de théologie, n'a pas encore institué de chaires spéciales pour cette branche de plus en plus importante des études théologiques. Nous sommes heureux d'enregistrer les appréciations très bienveillantes que notre critique exprime sur le compte de cette revue et sur l'œuvre de M. Guimet dans son ensemble. — Quand on parcourt le gros volume que la librairie Georg Reichardt de Leipzig a mis en vente, on éprouve un peu de vertige en voyant défiler pendant 566 p. gr. in-8 l'énumération et les appréciations très sommaires des publications théologiques d'une seule année. Notons qu'il n'est fait mention que des ouvrages de nature scientifique. Un excellent index facilite beaucoup les recherches. Les 4 premiers volumes du *Jahresbericht* sont en vente chez *J. A. Barth*, pour 20 marcks.

Digitized by Google

— *Wellhausens Methode kritisch beleuchtet.* (Leipzig, Hinrichs, 1886, gr. in-8 de 166 p.) L'auteur, M. *O. Naumann*, est un ecclésiastique catholique. Après avoir exposé les caractères distinctifs de la méthode critique de Reuss et de Wellhausen, il la soumet à un examen attentif. Sur beaucoup de points leur analyse du développement religieux d'Israël obtient son approbation. Ce qu'il reproche à Wellhausen, c'est le point de vue philosophique auquel celui-ci se place pour reconstruire l'évolution religieuse d'Israël. M. Naumann insiste sur l'importance des grandes individualités dans l'histoire religieuse pour conserver à Moïse le rôle exceptionnel que lui assigne la tradition, et il montre comment cette tradition s'accorde parfaitement avec les conclusions vraiment historiques de la nouvelle école. L'intérêt de ce livre consiste surtout dans le ton de l'argumentation. M. Naumann est un croyant; mais, au lieu de procéder par anathèmes, il discute; il reconnaît qu'il peut venir quelque chose de bon de l'école critique. Voilà un exemple à suivre.

— *Eine Augustin fælschlich beigelegte « Homilia de Sacrilegiis »* (in-8 de 73 p.). M. *Caspari*, professeur à l'université de Christiana, l'auteur d'un remarquable ouvrage sur le symbole du baptême, a découvert dans un manuscrit d'Einsiedeln du VIII^e^ siècle un sermon attribué à saint Augustin. L'inauthenticité de ce document est évidente. M. Caspari montre que ce prétendu sermon de saint Augustin est une compilation rédigée dans l'empire franc vers le milieu du VIII^e^ siècle par un clerc fort ignorant, mais elle offre un grand intérêt pour nous, parce qu'elle nous fait connaître une quantité de superstitions, d'origine latine ou barbare, contre lesquelles l'Église franque avait à lutter. L'auteur, selon sa coutume, a enrichi le texte d'une abondance de notes très instructives.

— M. *Adolf Harnack* a commencé dans la *Theologische Literaturzeitung* du 12 juin et continué dans les numéros suivants de cette excellente publication, une revue des nombreux écrits — il y en a plus de 200 — qui ont paru depuis deux ans sur la *Didaché des douze Apôtres* découverte par Bryennios. Ceux de nos lecteurs qui désirent suivre les discussions érudites provoquées par cet intéressant document feront bien de consulter les articles de M. Harnack ainsi que la seconde édition de l'ouvrage de M. *Schaff: The oldest Church Manual called the Teaching of the twelve Apostles* (New-York, 1886).

— M. *Julius Lippert*, l'un des auteurs allemands les plus féconds, dont nous avons déjà mainte fois mentionné les œuvres, vient de faire paraître les 2^e^ et 3^e^ parties d'une Histoire de la Civilisation : *Die Culturgeschichte in einzelnen Hauptstücken* (Leipzig, Freytag; Prag, Tempsky; in-8 de 206 et 228 p.). La seconde partie contient l'histoire de la famille et de ses institutions, de la propriété, des divisions en classes, des formes du gouvernement et de la justice. La troisième est consacrée aux questions soulevées par les origines du langage, de l'écriture, des nombres et des mesures, et surtout des cultes et des mythologies. L'auteur admet à l'origine la croyance aux âmes et aux esprits; ensuite il passe au fétichisme et à la phase des divinités personnelles nettement

Digitized by Google

déterminées. Le souci de la destinée individuelle provoque la formation d'un clergé ; la religion et la morale se combinent. L'auteur résume très brièvement ses idées sur la formation des mythes. Il est évident qu'un pareil ouvrage ne saurait avoir la prétention d'être en tous points une œuvre originale. En ce qui concerne l'histoire du développement religieux dans la civilisation générale, l'auteur disposait, il est vrai, des matériaux qu'il a lui-même recueillis et dont il s'est servi dans plusieurs travaux antérieurs.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et belles-lettres. — *Séances du 2 et du 9 juillet.* Une partie de la première séance et la seconde presque toute entière ont été consacrées à entendre M. *Dieulafoy* exposer les beaux résultats des fouilles qu'il a dirigées à *Suze*, au cours de la seconde mission dont il avait été chargé en Perse. Les antiquités recueillies par le vaillant explorateur avec le concours dévoué de Mme Dieulafoy seront exposées au Louvre, à côté des œuvres rapportées de Tello par M. de Sarzec, de manière à constituer le musée oriental le plus complet qui existe. Les découvertes de M. Dieulafoy sont du plus haut intérêt pour l'histoire de l'art. L'histoire des religions y est moins directement impliquée. M. Dieulafoy croit avoir retrouvé dans un tumulus voisin de l'ancien palais de Darius les dispositions d'un temple. Notons aussi qu'en se fondant sur les caractères distinctifs des archers de Suze et de ceux de Persépolis et sur les indications fournies par les urnes funéraires d'un cimetière, M. Dieulafoy croit pouvoir établir que les Élamites étaient noirs et qu'il faut reconnaître dans le peuple susien une tribu isolée des plus antiques colons de l'Asie, les Diasyous du Rig-Véda, les Ethiopiens de l'Orient décrits par Homère et par Hérodote.

Séance du 16 juillet. M. *Maspero*, de retour d'Égypte, rend compte des ouilles qui ont été exécutées sous sa direction depuis l'été dernier. Il a eu le bonheur de retrouver une tombe thébaine complètement intacte, datant de la XX^{e} dynastie. Les cachets des prêtres sur les portes étaient encore entiers. Il y a lieu de s'en féliciter d'autant plus que les découvertes de ce genre sont plus rares. Presque toujours les tombes sont explorées par les Arabes avant d'être signalées à l'autorité. Celle de Gournet-Mourraï appartenait à un conservateur

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

de la nécropole, sorte de personnage officiel, à la fois architecte, entrepreneur, graveur et gardien à qui la surveillance du cimetière était confiée. On y a trouvé, outre les corps du fonctionnaire et de sa famille, tout un ensemble d'ameublement funéraire : des outils (des équerres, un ciseau, une coudée égyptienne, des niveaux), des meubles (caisses à linge, etc.), des caisses remplies d'aliments, trente grands vases ornés de peintures et de dessins, deux traîneaux funèbres servant au transport des momies, enfin un *ostracon* ou grande pierre calcaire sur lequel est écrit le commencement d'un roman égyptien dont les papyrus ne nous avaient fait connaître que la fin. Par une singulière coïncidence, M. Maspero avait justement expliqué la partie déjà connue de ce roman de Sinoubit dans un de ses cours au Collège de France. Cette découverte nous montre une fois de plus que la sépulture était considérée par les Égyptiens comme la demeure dans laquelle le mort devait accomplir une nouvelle existence. Les survivants songeaient à lui procurer des distractions non moins que des instruments de travail ou des objets de première nécessité.

A *Louqsor* le travail de déblaiement avance. A force de persévérance, M. Maspero a eu raison des difficultés soulevées par les représentants de quelques puissances étrangères. Mais il reste encore à régler l'expropriation d'une mosquée possédée par une famille dont tous les membres réclament des indemnités individuelles. Ils sont au nombre de deux à trois cents personnes. — A *Akhmin* on a commencé le déchiffrement des dix à douze mille *graffiti* tracés sur un énorme rocher qui s'élève à côté d'un rendez-vous de chasse. Depuis le temps des premières dynasties jusqu'aux Arabes, les chasseurs d'innombrables générations ont gravé sur cette pierre des inscriptions commémoratives de leur passage.

On a continué les fouilles autour du grand sphinx, de manière à le dégager jusqu'à une profondeur de seize mètres. Il suffira maintenant de quelques sondages pour parvenir au socle sur lequel il repose d'après les anciennes stèles où il est représenté. On croit généralement qu'il a été taillé dans un grand rocher émergeant de la plaine. M. Maspero, qui incline à lui assigner une origine très ancienne, croit à un travail encore beaucoup plus considérable. Les parois de l'amphithéâtre où le sphinx s'élevait ont été taillées de main d'homme et sont à peu près au niveau de la tête de l'animal. Il paraît probable qu'il y avait là un plateau de rocher que l'on aurait creusé en ménageant au milieu le bloc de rocher dans lequel a été taillé le monument.

Enfin M. Maspero donne de nouveaux détails sur le dépouillement des momies royales dont l'Académie avait reçu la relation écrite (voir tome XIII, p. 395).

Séance du 30 juillet. M. *Le Blant* annonce que des fouilles récentes ont fait découvrir sous le grand mausolée circulaire de Marcus Lucius Pætus, à l'entrée dans Rome de l'ancienne via Salaria, un couloir voûté en plein cintre, avec des niches sépulcrales conservant encore les restes des morts, conduisant

Digitized by Google

à une chambre où l'on a trouvé trois sarcophages avec des urnes funéraires et des bustes avec inscriptions. Le monument a été construit au 1er siècle de notre ère. — M. *Deloche* présente un album où sont représentés les objets de la galerie d'art gaulois et mérovingien formée par M. Frédéric Moreau. Cette collection, à côté de nombreuses pièces précieuses, contient plus de trente mille silex votifs recueillis dans les sépultures.

II. Société de Géographie. — *Séance du 2 juillet.* (Compte-rendu reproduit d'après le journal *Le Temps.*) — *Le monument de Copan.* — Les ruines de Copan, dans le Honduras, ont été découvertes en 1576, mais étudiées avec quelque attention seulement en 1834 par le colonel Juan Galindo. Le mémoire consacré par cet explorateur aux antiquités de Copan est accompagné de quelques lithographies, dont l'une nous montre une grande pierre dont la surface régulièrement convexe, creusée au centre d'une petite cuvette, est entourée d'une sorte de tresse. M. Hamy, pour lequel cette torsade était restée jusqu'ici un problème, comme pour tous les américanistes, ayant eu récemment l'occasion de voir dans la collection d'antiquités rapportée du Salvador par M. Louis Adam des dessins exécutés en 1884 dans les ruines de Copan par un ancien officier de l'armée française, mort depuis en Guatemala, rencontra parmi ces dessins la calotte de pierre, vue cette fois de profil et d'en haut. Le croquis reproduisait la courbe symbolique dont M. Hamy avait pressenti l'existence. Cette figure n'est autre que la *Taï-ki*, l'un des symboles les plus vénérés des Chinois. Suivant l'école de Tchu-tse, la Taï-ki est « le Grand Faîte », le « Pôle du Monde », principe très parfait qui n'a ni commencement ni fin ; c'est l'idée, le modèle de toutes choses, l'essence de tous les êtres. On la figure de la manière suivante : sur le demi-diamètre d'un cercle donné, on trace un demi-cercle, et sur le demi-diamètre restant on trace, en sens contraire, un autre demi-cercle. La figure ainsi obtenue, combinaison des symboles du *Yang* et du *Yin*, de la force et de la matière, se répète exactement la même sur le monument américain et sur les représentations chinoises de l'école de Tchu-tse. On trouve encore la *Taï-ki* gravée sur le revers de certaines tablettes magiques, usitées dans les sacrifices que l'on fait pour obtenir la pluie. C'est un signe très populaire, très répandu, non seulement en Chine, mais dans toutes les contrées qui ont plus ou moins subi l'influence de la civilisation chinoise. Signaler la présence d'un tel symbole à Copan, dans cette ruine où l'on a déjà relevé tant de manifestations d'un art étrange et curieux, parfois apparenté de près à ceux de l'extrême Orient, c'est fournir une preuve nouvelle à l'appui de l'opinion qui fait venir d'Asie l'un au moins des courants civilisateurs dont l'Amérique a ressenti les bienfaits. C'est, de plus, fixer à ce monument de Copan une date au delà de laquelle son érection serait invraisemblable. On sait, en effet, que Confucius a parlé de la *Taï-ki* dans un appendice placé à la fin de son commentaire du *Yi-king*. C'est seulement au cours du XIIe siècle de notre ère, sous la dynastie des Song, que la doctrine qui fait de ce symbole la représen-

Digitized by Google

tation du principe de toutes choses a commencé à se répandre en Chine. La pierre de Copan orne la face supérieure d'un autel placé devant une statue. Par malheur, ajoute M. Hamy, dont nous résumons la communication, l'idole est depuis longtemps brisée. Le piédestal seul subsiste; on y voit deux pieds chaussés de riches sandales, sculptées avec beaucoup de soin. Le reste de la statue, couché sur le dos, est caché dans toute sa longueur par un gros tronc d'arbre tombé sur elle. Il est à souhaiter qu'un archéologue visitant Copan fasse dégager et mouler cette idole ; son examen attentif peut avancer beaucoup la solution du problème que soulèvent les ressemblances manifestées une fois de plus entre les monuments des pontifes de Copan et ceux des disciples de *Tchu-tse* et de *Tching-tse*.

M. de Quatrefages félicite M. Hamy de la sagacité avec laquelle il a pressenti et retrouvé le symbole en question sur la pierre de Copan. Des constatations de ce genre ont une grande importance pour l'histoire des origines de la civilisation américaine. En avançant prudemment dans cette voie, en constatant rigoureusement les faits sans parti pris de rapprochement et d'interprétation, on obtiendra des résultats précieux. Les indices d'ailleurs ne manquent pas ; les traditions américaines signalent, à une époque ancienne, l'arrivée sur la côte du Pacifique d'hommes, navigateurs et trafiquants, qui semblent bien venir du Japon. On a recueilli dans des ruines des vases décorés et façonnés comme ceux que l'on fabrique encore à Tokio. Le ministre du Japon, présent à la séance et qui suit avec intérêt cette discussion, promet de faire don au musée d'ethnographie du Trocadéro des spécimens de céramique capables de fournir des renseignements utiles aux archéologues.

On annonce que M. Yzerman, ingénieur en chef des chemins de fer de Java, en pratiquant des fouilles à Brambanan, y a découvert des restes de *temples Çivaïtes* avec des inscriptions sanscrites de l'ère Çaka (qui commence un peu après l'ère chrétienne) analogues aux inscriptions relevées en Cochinchine par M. Aymonier, et qui ont fourni à M. Bergaigne le sujet d'une savante étude.

III. Revue historique. — *Juillet-août :* 1. *R. Reuss,* Léopold de Ranke. — 2. *G. Monod.* G. Waitz. — 3. *Ed. Favre.* Bulletin historique de la Suisse. (Consacré presque entièrement aux ouvrages sur Zwingli et Calvin et sur l'établissement de la Réforme dans les principaux cantons suisses.)

IV. Revue des deux mondes. — 1er *juin* : *Arvède Barine.* La psychologie d'une sainte. Sainte Thérèse. = 1er *juillet :* G. *Boissier.* La conversion de Constantin (Pour M. *B.* le christianisme de Constantin était sincère, mais inspiré par des motifs d'ordre peu élevé.) = 15 *juillet : Georges Perrot.* Les Hétéens, leur écriture et leur art.

V. Revue archéologique. — *Avril-mai :* 1. *Germain Bapst.* La vie de saint Éloi. — 2. *Albert Lebègue.* Recherches sur Délos (notes destinées à compléter l'ouvrage de l'auteur sur le même sujet). — 3. *Paul Decharme.* Note sur les cannophores. = *Juin : Germain Bapst.* Le tombeau de saint Martin.

Digitized by Google

VI. Revue politique et littéraire. — 3 *avril* : 1. *E. de Pressensé.* Les synodes du désert d'après M. Edmond Hugues. — 2. *Robert de Bonnières.* Le grand bonze (souvenir d'une visite à Ceylan).

VII. Mélusine. — 5 *juin :* 1. *A. Barth.* L'animisme chez les peuples de l'archipel indien. (Excellent résumé du bel ouvrage de *M. G. A. Wilken :* Het Animisme bij de volken van den Indischen Archipel.) — 2. *H. Gaidoz.* La Flèche de Nemrod (suite). — 3. *E. R.* L'arc-en-ciel (suite). — 4. La Passion de Notre-Seigneur, prière du Bourbonnais. = 5 *juillet :* 1. *A. Barth.* Le barattement de la mer. — 2. *J. Tuchmann.* L'animisme de la mer. = 5 *août :* 1. *M. Dragomanov.* Contes populaires de la Russie. — 2. *René Basset.* La légende des sept dormants.

VIII. Revue des traditions populaires. — 25 *avril* : 1. *V. Henry.* Les Tonneurs, conte iroquois. — 2. *G. Milin.* Formulettes et prières populaires de l'île de Batz. — 3. *A. Certeux.* Le temple de Salomon (légende arabe). — 4. *Paul Sébillot.* La mort du bon Dieu. = 25 *mai.* 1. *David Fitzgerald.* Le folklore dans les îles Britanniques. — 2. *G. Le Calvez.* Les lutins dans le pays de Tréguier. — 3. La fontaine Saint-Martin, légende de la Vienne. — 4. Superstitions russes.

IX. Journal des savants. — *Mars :* 1. *Girard.* Le chant populaire du frère mort. — 2. *Hauréau.* Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277. = *Avril* : *Renan.* Philologie hébraïque. (Appréciation de l'Hexateuque de M. Wellhausen.) = *Mai :* 1. *A. de Quatrefages.* Croyances religieuses des Hottentots et des Boschismans. — 2. *B. Hauréau.* La chronique de Hugues de Saint-Victor. = *Juin : E. Caro.* Trente-deux ans à travers l'Islam.

X. Revue internationale de l'enseignement. — *N°* 4 : *Ern. Havet.* Les origines du christianisme. — *N°* 5 : *M. Vernes.* Les abus de la méthode comparative dans l'histoire des religions en général et particulièrement des religions sémitiques.

XI. Romania. — *N°s* 55 *et* 56 : *Müntz.* La légende de Charlemagne dans l'art du moyen âge.

XII. Le Correspondant. — 10 *avril : Vicomte de Meaux.* La Renaissance catholique en France sous Louis XIII.

XIII. Mémoires de la société des études japonaises. — 1886. *N°* 1 : 1. *Léon Metchnikoff.* Une dynastie divine archaïque du Japon. — 2. Chan haï king, traduit par *Léon de Rosny.* — 3. Livres sacrés traduits en mandchou.

XIV. Revue d'anthropologie. — *N°* 2 : 1. *E. Reclus.* La sociologie des Australiens, institutions politiques et religieuses. — 2. *Sébillot.* Le folklore, les traditions populaires et l'ethnographie populaire.

XV. Bulletin de correspondance hellénique. — *X.* 4 : 1. *Durrbach* et *Radet.* Inscriptions de la Périée rhodienne. — 2. *Holleaux.* Fouilles au temple d'Apollon Ptoos. — 3. *Clerc.* Les ruines d'Aegæ en Éolie. — 4. *Diehl* et

Digitized by Google

Cousin. Inscriptions d'Alabanda en Carie. — 5. *Pottier*. Fouilles dans la nécropole de Myrina. — 6. *Sal. Reinach*. Synagogue juive à Phocée.

XVI. Bibliothèque de l'École des Chartes. — *XLVII*. 1 et 2 : *Digard*. La série des registres pontificaux du XIIIe siècle. (A comparer avec l'article du P. *Denifle* : « Die paepstlichen Registerbände des XIIIe Jahrh. » dans le « Neues Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte ». Le caractère original des documents contesté par M. Kaltbrunner est assuré.)

XVII. Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. — *VI*, 1 et 2 : 1. *Poinsnel*. Un concile apocryphe du pape saint Sylvestre. — 2. *Martin*. Les cavaliers et les processions dans les fêtes athéniennes. — 3. *Albanès*. La Chronique de Saint-Victor de Marseille. — 4. *Cuq*. De la nature des crimes imputés aux chrétiens d'après Tacite. — 5. *Fabre*. Les vies des papes dans les manuscrits du Liber Censuum.

XVIII. Bulletin critique. — 15 *avril* : *Pierre Battifol*. L'épître de Théonas à Lucien. = 1er *mai* : *A. Clerval*. Hugues, év. de Chartres au XIe siècle.

XIX. Revue chrétienne. — 10 *juin* : 1. *D. Benoit*. Alexandre Roussel, prédicateur et martyr du désert. — 2. *Riggenbach*. Les femmes dans l'Église primitive.

XX. Bulletin historique du protestantisme français. — 15 *avril* : 1. *Fr. Puaux*. Les premiers réfugiés français en Suède (XVIe siècle). — 2. *Ch Read*. Daniel Chamier. Nouvelles recherches. — 3. *N. Weiss*. Les suites de la révocation en Vendée. = 15 *juin* : 1. *A. Picheral-Dardier*. L'émigration en 1752 (voir les nos suiv.). — 2. *N. Weiss*. La réaction catholique à Orléans pendant la Ligue. — 3. *F. Teissier*. Les tablettes et le journal d'Alexandre Roussel, proposant martyr (voir les nos suiv.). = 15 *juillet* : *N. Weiss*. Madame duchesse de Bar, et sœur de Henri IV.

XXI. La Vie chrétienne. — *Août* : *E. Bost*. Les deux Jéhovistes.

XXII. La Révolution française. — 14 *mai* : *V. Courdaveaux*. Le clergé sous la révolution et l'empire (voir le no suiv.). = 14 *juin* : Dr *Gaëtan*. La fête de l'Être suprême au Mans, le 20 prairial an II.

XXIII. Annales de l'École libre des sciences politiques. — *No* 2 : *E. Meyer*. Les associations musulmanes.

XXIV. La Controverse et le Contemporain. — 15 *mai* : 1. Le R. P. *Brucker*. La chronologie des premiers âges de l'humanité d'après la Bible et la Science (fin). — 2. *J. Forget*. Le Coran (suite et fin). — 3. M. de Rossi et l'hypogée de Poitiers.

XXV. Annales de la faculté des Lettres de Bordeaux. — 1886. *No* 1 : 1. *A. Duméril*. Remarques critiques sur le livre de l'abbé Gorini intitulé : Défense de l'Église contre les erreurs historiques de MM. Guizot, Aug. et Am. Thierry, Michelet, Ampère, Quinet, Fauriel, Aimé Martin, etc. — 2. *P. Hochart*. Le symbole de la croix.

XXVI. Annales de la faculté des Lettres de Caen. — *No* 3 :

Digitized by Google

L. Lehanneur. Les chrétiens en présence de la société antique d'après Tertullien.

XXVII. Revue des études juives. — *Avril-juin* : 1. *Is. Loeb.* Les juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical (suite). — 2. *S. Reinach.* Une nouvelle synagogue grecque à Phocée. — 3. *Ab. Cahen.* Le rabbinat de Metz.

XXVIII. Revue française de l'étranger et des colonies. — *Avril : Brahma.* Superstitions et usages des Hindous (suite). = *Juin : A. Soulange-Bodin.* La Corée. Mœurs et coutumes. Les missionnaires.

XXIX. Revue de géographie. — *Juillet : A. Mahé de la Bourdonnais.* Orissa, la terre sainte des Hindous. Pèlerinage au temple de Jagernath.

XXX. Revue de Genève. — 25 *Avril : Ed. Montet.* Rabelais et l'Orient.

XXXI. Revue de Belgique. — 15 *Juin :* 1. *Aug. Gittée.* Les études folkloristes en France. — 2. *B. Andry.* Un temple protestant en Belgique à la fin du XVIIIe siècle.

XXXII. Le Muséon. — *V.* 3 : 1. *de Harlez.* La civilisation de l'humanité primitive et la Genèse. — 2. *Schils.* Kô-kô-Wô-Rai, livre de la piété filiale. — 3. *Wilhelm.* Etudes avestiques. — 4. *Schœbel.* Le bandeau sacerdotal de Batna. — 5. *Sayce.* Deux nouvelles inscriptions vanniques.

XXXIII. Academy. — 1er *Mai : A. Houtum-Schindler.* The identification of some Persian places mentioned in the Avesta, Bundehesch, etc. (cfr. art. de M. *West*, dans le n° du 15 mai). = 15 *mai : A. Lang.* The great hare. (A propos de l'explication du mythe d'Osiris Unnefer, par M. Le Page Renouf ; voir notre Chronique, tome XIII, p. 387.)

XXXIV. Athenæum. — 1er *mai* : Three books relating to Burma. (Revue de publications récentes sur la Birmanie, au point de vue politique, social et moral.) = 26 *juin : Sp. P. Lambros.* Notes from Athens. = 10 *juillet :* Sacred books of the East. Gaina Sûtras, translated by *H. Jacobi.* (Bonne discussion des idées de M. Jacobi sur les Jaïns.) = 17 *Juillet : Robertson Smith.* Kinship and marriage in early Arabia. (Bon résumé de ce remarquable ouvrage qui établit la réalité de la descendance par les femmes et de l'exogamie chez les Arabes primitifs.)

XXXV. Journal of the R. Asiatic Society of Great-Britain. — *XVIII.* 2 : 1. *Monier-Williams.* On buddhism in its relation to Brahmanism. — 2. *Wortham.* The stories of Jîmûtavâhana and of Harisarman. — 3. *Grierson.* Some Bloj' puri folk-songs.

XXXVI. Calcutta Review. — *N°* 163 : *Ram Chundra Bose.* Buddha as a man.

XXXVII. China Review. — *XIV.* 1 : *H. J. Allen.* Panku.

XXXVIII. Indian Antiquary. — *Avril : H. G. M. Murray-Aynsley.* Discursive contributions towards the study of Asiatic symbolism (voir mai). = *Mai* : 1. *K. B. Pathack.* The Jain Harivamsa on the Guptas. — 2. *Kielhorn.* The Kiratarjuniga of Bharavi. = *Juin : Wadia.* Folklore in western India.

Digitized by Google

XXXIX. Asiatic Quarterly Review. — 1. *Lepel Griffin.* Native India. — 2. Cap. *Conder.* The Aryans in Syria. — 3. *H. Risley.* Primitive marriage in Syria. — 4. *James Hutton.* India before the Mohammedan conquest.

XL. Quarterly Review. — *Juillet :* 1. Modern Christian missions. — 2. Sacred books of the East.

XLI. Contemporary Review. — *Juillet:* 1. *James Martineau.* The expansion of the church of England. — 2. *Charles Newton Scott.* The child-god in art.

XLII. Deutsche Rundschau. — *Juin : H. Oldenberg.* Ueber Sanskrit-forschung (histoire des études sanscrites).

XLIII. Ausland. — *N°* 19: *Kobelt.* Die Mythen der Tlinkit Indianer.

XLIV. Hermes. — *XXI.* 2 : *C. Robert.* Zum griechischen Festkalender.

XLV. Monatschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — *N°* 5 : 1. Die allerneueste Bibelkritik, Wellhausen, Renan (voir n° 6). — 2. Xenophanes , der angebliche Vertreter des Monotheismus unter den griechischen Philosophen. — 3. Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus.

XLVI. Magazin für die Wissenschaft des Judentums. — *XIII.* 2: 1. *H. Deutsch.* Die Sprüche Salomos. — 2. *Goldschmidt.* Geschichte der Juden in England im XI^e^ und XII^e^ Jahrhundert.

XLVII. Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft. — *XL.* 1 : 1. *Hultzsch.* Ueber eine Sammlung indischer Hss. und Inschriften. — 2. *Jacobi.* Zu meiner Abhandlung : « Entstehung der Digambarasekten ». — 3. *Wilhelm.* Königtum und Priestertum im alten Erân. — 4. *Pischel.* Vedica. — 5. *Bühler.* Zur Erklärung der Asoka-Inschriften. — 6. *Aufrecht.* Ueber Umâpathidara.

XLVIII. Gœttingische gelehrte Anzeigen. — *N°* 11 : 1. *De Lagarde.* Das Buch des Propheten Ezechiel, herausgeg. von Cornill. — 2. *Nöldeke.* Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso pubblicati Guidi. — 3. *Müller.* Mythologie der deutschen Heldensage.

XLIX. Zeitschrift für deutsches Altertum. — *XXX.* 3 : 1. *Müllenhoff.* Frija und der Halsbandmythus. — 2. *Kochendörffer.* Zur Kritik der Kindheit Jesu.

L. Theologische Literaturzeitung. — *Juillet* : 1. *Lightfoot.* Ignatius, Polycarp. (Compte rendu par *A. Harnack;* c'est la monographie la plus savante et la plus complète qui ait paru au XIX^e^ siècle dans la patristique.) — 2. *Battifol.* L'épître de Théonas à Lucien. (Compte rendu par le même; M. *B.* a démontré l'inauthenticité du document; M. *H.* soupçonne une origine janséniste.)

LI. Historisches Jahrbuch. — *VII.* 2 : 1. *Duhr.* Die Quellen zu einer Biographie des Cardinals Otto Truchsess von Waldburg (voir n° 3). — 2. *Roth.* Die Schriftsteller der ehemaligen Benedictiner-und Cistercienserkloster Nassaus (XII^e^ au XVIII^e^ siècle). — 3. *Pflugk-Hartung.* Zwei Pabstbullen. = *VII.* 3 :

Digitized by Google

1. *Schwarz.* Römische Beiträge zu Johannes Groppers Leben und Wirken. — 2. *Silbernagel.* Wilhelms von Ockam Ansichten ueber Kirche und Staat.

LII. Historische Zeitschrift. — 1886. *N°* 4 : *Häbler.* Die kastilischen Hermandades zur Zeit Heinrichs IV (1454-1474).

LIII. Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters. — *II.* 2 : 1. *Denifle.* Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im XIII^e^ und XIV^e^ Jahrhundert. — 2. *Ehrle.* Die « historia septem tribulationum ordinis minorum » des Fr. Angelus de Clarino.

LIV. Studien und Mitteilungen aus dem Benedictinerorden. — *VII.* 2 : 1. *Ringholz.* Des Benediktinerstiftes Einsiedeln Tätigkeit für die Reform deutscher Klöster vor dem Abte Wilhelm von Hirschau (fin). — 2. *Morin* De vita et cultu S. Gerardi de Orcimonte. — 3. *E. Roth.* Der heil. Petrus Damiani (suite). — 4. *Plaine.* Duplex vita inedita S. Mauritii, Abbatis Carnœtensis (1114 à 1191). — 5. *Grashof.* Das Benedictirinnenstift Gandersheim und Hrothsuitha (suite).

LV. Kirchliche Monatschrift. — V. 8 : 1. *Rocholl.* Urkunden und Briefe aus der Protestanten-Verfolgung im Elsass vor 200 Jahren. — 2. Zur Erinnerung an die Aufhebung des Edikts von Nantes.

LVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXIX.* 3 : 1. *A. Hilgenfeld.* Papias von Hierapolis und die neueste Evangelienforschung. — 2. *Dräseke.* Pseudo-Hippolytus. — 3. *Görres.* Einige echte Züge altchristlicher und mittelalterlicher Ascese. — 4. *Nippold.* Zu den Aufgaben der heutigen reformationsgeschichtlichen Forschung.

LVII. Theologische Quartalschrift. — 1886. *N°* 2 : 1. *Soeder.* Ueber den Namen Gottes Jave. — 2. *Funk.* Die Zeit des « Wahren Wortes » von Celsus.

LVIII. Zeitschrift für katholische Theologie. — 1886. *N°* 3 : 1. *Svoboda.* Die Kirchenschliessung zu Klostergrab und Braunau und die Anfänge des 30 jährigen Krieges. — 2. *Knabenbauer.* Beiträge zur Erklärung des Buches Job. — 3. *Pesch.* Die Evangelienharmonien seit dem XVI^e^ Jahrh. — 4. *Rattinger.* Der Untergang der Kirchen Nord Afrikas im Mittelalter.

LIX. Der Katholik. — *Mai :* 1. Ueber Echtheit und Glaubwürdigkeit der dem heil. Athanasius dem Groszen zugeschriebenen Vita Antonii. — 2. Die gallikanische Messe vom IV bis VIII Jahrh. — 3. Zur nassauischen Reformationsgeschichte.

LX. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft. — 1886. *N°* 5 : 1. *H. Köning.* Die Bildlosigkeit des legitimen Jawehcultus (1^er^ art.). — 2. *Hausleiter.* Die Commentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse.

LXI. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *N°* 3 : 1. *Gelzer.* Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiæ Episcopatuum, I. — 2. *Jacobsen,* Matthäus oder Marcus. — 3. *van Manen.* Zur Litteraturgeschichte der Kritik

Digitized by Google

und Exegese des Neuen Testaments. — 4. *Dräseke.* Zu Hippolytos Demonstratio adversus Judaeos. — 5. *Feine.* Zur synoptischen Frage.

LXII. Theologische Studien und Kritiken. 1886. *N°* 4 : 1. *Henke.* Zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier. — 2. *Müller.* Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zu Anfang des XIV^e^ Jahrh.

LXIII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *VIII.* 3 : 1. *Gottschick.* Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche. — 2. *Bunz.* Das würtembergische Concordat II. — 3. *Seebass.* Zu Columban von Luxeuil's Klosterregel und Bussbuch. — 4. *Brieger.* Zu Luther und Worms.

LXIV. Archiv für lateinische Lexicographie. — *III.* 2 : 1. *Otto.* Die Götter und Halbgötter im Sprichworte. — 2. *Havet.* Pius.

LXV. Archiv für das Studium der neueren Sprache. — *LXXVI.* 1 et 2 : 1. *Biltz.* Die neuesten Schriften ueber die gedruckte vorlutherische deutsche Bibelübersetzung. — 2. *Horstmann.* The lyf of Saint Katherin of Sienne.

LXVI. Evangelisches Missionsmagazin. — *Juin, juillet, août :* La Lomo, der Fetischprophet (suite).

LXVII. Archivio per lo studio delle tradizione popolare. — *IV.* 4 : 1. Una sacra rappresentaziona im Vorderthiersee nel Tirolo Tedesco. — 2. *Cibele.* Le superstizione bellunese e cadorine.

LXVIII. Bulletino di Archeologia Cristiana. — 4^e^ *Ser., III.* 4 : 1. Conferenza della Società di Cultori della cristiana archeologia in Roma. — 2. Il cimeterio di S. Sinerote martire in Sirmio. — 3. Scoperta d'una cripta nel cimeterio di Massimo ad sanctam Felicitatem sulla via Salaria nuova.

LXIX. Archivio per l'antropologia. — *XV.* 3 : *Silvagni.* L'uso e il rito della circoncisione negli Ebrei.

LXX. La Civiltà cattolica. — *N°* 862 : Il tesoro, la biblioteca e l'archivio dei papi nel secolo XIV (voir les n^os^ suivants).

LXXI. Theologisch Tijdschrift. — *Juillet :* 1. *J. van Gilse.* Wat is die « Basilica Novorum » te Carthago ? — 2. *J. M. A. Michelsen.* Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van Paulus'brief aan de Romeinen. — 3. *A. D. Loman.* Paulus en de Kanon.

LXXII. Theologische Studien. — *IV.* 2 : 1. *Bom.* Hoe de protestanten der drie laatste eeuwen Rome met den duivel vergeleken. (De la comparaison de Rome avec le diable par les protestants des trois derniers siècles.) — 2. *van Toorenenbergen.* Het oorspronkelijk Mozaïsche in den Pentateuch (2^e^ partie).

LXXIII. Revista de Espana. — *N°* 436 : *Sales y Ferrer.* Un sepulcro cristiano en Ecija.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

Fritz Schultz. Fetichism, a contribution to anthropology and the history of religion (trad. de l'allemand, par J. Fitzgerald). — New-York, Fitzgerald, 1885, in-8, de 112 p.

E. Wasmansdorff. Die Trauer um die Todten bei den verschiedenen Völkern. — Berlin, Habel, 1885, in-8, de 44 p.

H. C. Trumbull. The blood covenant; a primitive rite and its bearing on scripture. — New-York, Scribner, 1885, in-8, de VIII et 350 p.

Wahu. Le spiritisme dans l'antiquité et dans les temps modernes. Exposé chronologique des diverses religions et des croyances relatives aux esprits chez les peuples anciens et modernes. — Liège, 1885, in-8, de XIII et 397 p.

H. M. Westropp. Primitive symbolism as illustrated in phallic worship or the reproductive principle. — Londres, Redway, 1835, in-8, de 68 p.

Andrew Lang. La mythologie; traduit de l'anglais par Léon Parmentier, avec une préface par M. Ch. Michel et des additions de l'auteur, 1 vol. gr. in-8. Paris, Dupret, 1886.

F. A. Röschen. Die Zauberei und ihre Bekämpfung. — Gütersloh, Bertelsmann. 1886, in-8, de 111 p.

J. Diefenbach. Der Hexenwahn vor und nach der Glaubenspaltung in Deutschland. — Mayence, Kirchheim, 1886, gr. in-8, de VIII et 360 p.

CHRISTIANISME

B. Jungmann. Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam, t. VI. — Ratisbonne, Pustet, 1886; gr. in-8, de 488 p.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des périodiques.*

Digitized by Google

C. Holsten. Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes. Heidelberg, Grooss, 1886, gr. in-8, de VIII et 213 p.

C. Taylor. The teaching of the Twelve Apostles, with illustrations from the Talmud. — Londres, Bell, 1886, in-8, de 140 p.

C. Fouard. Les origines de l'Église : Saint Pierre et les premières églises du christianisme. — Paris, Lecoffre, 1886, in-8, de XXVII et 563 p.

P. Christ. Die Lehre von dem Gebet nach dem Neuen Testament. (Ouvrage couronné par la Société de la Haye pour la défense du christianisme.) — Leyde, Brill, 1886, gr. in-8, de III et de 198 p.

Fr. Spitta. Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas. — Halle, Waisenhaus, 1885, in-8, de VII et 544 p.

G. Martin. La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ au point de vue historique et archéologique. — Paris, Philipona, 1886, in-8, de XII et 400 p.

F. Vigouroux. Les livres saints et la critique rationaliste, histoire et réfutation, t. I. — Paris, Roger et Chernoviz, 1886, in-8, de XVII et 536 p.

W. Milligan. The revelation of Saint John. The Baird Lectures, 1885. — Londres, Macmillan, 1886, in-8, de 340 p.

L. Horst. Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens. — Colmar, Barth, 1886, in-8, de XXVIII et 127 p.

C. Kayser. Die Canones Jacobs von Edessa, übersetzt und erläutert, zum Theil auch zuerst im Grundtext veröffentlicht. — Leipzig, Hinrichs, 1886, gr. in-8, de III, 185 et 31 p.

J. Kayser. Beiträge zur Geschichte der alten Kirchenhymnen. — Paderborn, F. Schöningh, 2 vol., 1886.

Minucius Felix. Octavius. Ed. *Aem. Baehrens.* — Leipzig, Teubner, 1886, in-8, de XXXV et 64 p.

Eugippii Vita S. Severini, ed. *P. Knoell* (Corp. script. eccl. lat., vol. IX — P. II). — Vienne, Gerold, 1886, in-8, de XIV et 103 p.

S. Athanasius, alexandrinus episcopus. Opera, t. I. (Patrologiæ Grecæ ed., J. P. Migne, tomus XXV.) — Paris, Garnier, 1886, in-8 de CCLXXX e, 406 p.

S. Ambrosii Opera omnia, ed. P. A. Ballerini. Vol. IV (le dernier). — Mediolani ; typ. S. Josephi, 1886, in-fol. de XLIV et 980 col.

J. Kolberg. Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians. — Braunsberg, Huye, 1886, gr. in-8, de VIII et 226 p.

K. Rönneke. Roms christliche Katakomben. Leipzig, Böhme, 1886, in-8, de 78 p.

H. Hecker. Zur Geschichte des Kaisers Julianus. Eine Quellenstudie. — Kreuznach, 1886, in-8, de 48 p. (Progr.).

J. Felten. Papst Gregor IX. — Fribourg en Brisgau, Herder, 1886, in-8, de XII et 409 p.

W. Altmann. Der Römerzug Ludwigs des Baiern. Ein Beitrag zur Ge-

Digitized by Google

schichte des Kampfes zwischen Papstum und Kaisertum. — Berlin, Gaertner, 1886, in-8, de VIII et 152 p.

G. Hüffer. Der heilige Bernard von Clairvaux. I. Vorstudien. — Munster, Aschendorff, 1886, in-8, de XV et 246 p.

M. Maurer. Pabst Calixt II, Vorgeschichte, I. — Munich, Kaiser, 1886, in-8, de II et 83 p.

Th. Frimmel. Die Apokalypse in den Bilderhandschriften des Mittelalters. — Vienne, Gerold, 1885, in-8.

E. Engelmann. Der Anspruch der Päpste auf Konfirmation und Approbation bei den Könisgswahlen (1077-1379). — Breslau, Koebner, 1886.

A. Linsenmayr. Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Grossen bis zum Ausgange des XIV^e^ Jahrh. — Munich, Stahl, 1886.

C. Arnhard. Liturgie zum Tauffest der Aethiopischen Kirche.

Ernest Langlois. Les registres de Nicolas IV, fasc. I. — Paris, Thorin, gr. in-4.

C. Buddeus. Jesus-Christus und die Essener. Nach den Visionen der Augustiner Nonne, Anna Katharina Emmerich. — Meran, Pötzelberger, 1886.

Th. Wiedemann. Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns. T. V. Die Gegenreformation von dem westphälschen Friedenschlusse bis zu dem Josephin. Toleranzedict. — Prag, Tempsky, 1886, gr. in-8, de 608 p.

F. Hipler. Die deutschen Predigten und Katechesen der Ermlandischen Bischöfe Hosius und Kromer. — Cologne, Bachem, 1885, in-8, de VIII et 180 p.

L. Keller. Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen. Nebst Beiträgen zur Geschichte der Reformation. — Leipzig, Hirzel, 1886, gr. in-8, de VIII et 189 p.

E. Schönbach. Altdeutsche Predigten. I. Texte. — Graz, Styria, in-8, de XVIII et 531 p.

Vautrey. Histoire des évêques de Bâle. T. III. — Einsiedeln, Benziger, 1886.

J. v. Dorneth. Martin Luther. Sein Leben und sein Wirken. I. — Berlin, Deubner, 1886, in-8, de 163 p.

F. Jostes. Die Tepler Bibelübersetzung. Eine zweite Kritik. — Munster, H. Schöning, 1886, in-8, de 43 p.

E. Denis. Les origines de l'unité des frères bohêmes. — Angers, Burdin, 1886, in-8, de 73 p.

F. v. Bezold. Geschichte der deutschen Reformation. — Berlin, Grote, 1886, Livr. 1 à 3.

G. G. Perry. History of the Reformation in England. — Londres, Longmans, 1886, in-12, de 240 p.

L. Aguesse. Histoire de l'établissement du protestantisme en France, contenant l'histoire politique et religieuse de la nation depuis François I^er^ jusqu'à

Digitized by Google

l'édit de Nantes. T. IV (1589-1599). — Paris, Fischbacher, 1886, in-8, de 628 p.

E. Briet. Le protestantisme en Brie et basse Champagne du XVIe siècle à nos jours. — Paris, Monnerat, 1885, in-8, de VIII et 255 p.

W. Beste. Die bedeutendsten Kanzelredner der älteren lutherschen Kirche von Luther bis Spener in Biographien und eine Auswahl ihrer Predigten dargestellt. V. III (le XVIIe siècle). — Dresde, Dieckmann, 1886, gr. in-8, de VIII et 385 p.

W. Langenbeck. Geschichte der Reformation des Stiftes Halberstadt. — Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1886, gr. in-8, de VII et 129 p.

Marius Talon. Les Vans. Histoire civile, politique et religieuse d'une ville du Languedoc. — 2 vol. in-16 (contenant le recueil des Mémoires d'Antoine Charier). Paris, Fischbacher, 1886.

B. Becker. Zinzendorf im Verhæltniss zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit. — Leipzig, Hinrichs, 1886, in-8, de VIII et 560 p.

R. Sundelin. Svedenborgianismens historia i Sverige under förra arhundradet. — Upsala, W. Schultz, 1886, in-8, de IX et 288 p.

H. P. Vanderspeeten. Vie du B. Jean Berchmans, de la Cie de Jésus. — Louvain, Ch. Fonteyn, 1886, in-8, de VIII et 476 p.

A. Zahn. Abriss einer Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im XIX Jahrh. — Stuttgart, Metzler, 1886, in-8, de VIII et 204 p.

A. Nicolas. Étude historique et critique sur le P. Lacordaire. — Toulouse, Thomas et Conferon, 1886, in-8, de XV et 273 p.

G. Massaje. I mei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia. V. II. — Roma, Tip. poliglotta, 1886, in-4, de 219 p.

G. J. Vos. Grœn van Prinsteren en zijn tijd. I. 1800-1857. — Studien en schetsen op het gebied der vaderlandsche kerkgeschiedenis. — Dordrecht. J. P. Revers, 1886, in-8, de VIII et 469 p.

T. A. Forcade. Le premier missionnaire catholique du Japon au XIXe siècle. — Lyon, impr. Mongin-Rusand, 1886, in-8, de 208 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

G. Deutsch. Die Symbolik in Cultus und Dichtung bei den Hebræern. — Brunn, Epstein, 1886, in-8, de 22 p.

S. Baer. Quinque volumina. Canticum canticorum, Ruth, Threni, Ecclesiastes, Esther. Textum masoreticum accuratissime expressit. — Leipzig, Tauchnitz 1886, in-8, de VIII et 100 p.

D. Palmieri. De veritate historica libri Judith aliisque ss. script. locis. — Galopiæ, Alberts, 1886, in-8, de VII et 169 p.

H. Ahrens. De Kosmogonie der Genesis. — Stade, 1886, in-4, de 30 p. (Progr.)

Digitized by Google

J. H. Schwarz. Der Bar-Cochbaische Aufstand unter Hadrian oder der ganzliche Verfall des jüdischen Reiches. — Brünn, Epstein, 1885, in-8, de 60 p.

B. Neteler. Zusammenhang der alttestamentlichen Zeitrechnung mit der Profangeschichte, 3e livr. — Münster, Theissing, 1886, in-8, de 33 p.

Th. de Maulde. Les Juifs dans les États français du Saint-Siège au moyen âge. — Paris, in-8, 1886.

S. Goldschmidt. Geschichte der Juden in England von den ältesten Zeiten bis zu ihrer Verbannung. I. (XIe et XIIe siècles.) — Berlin, Rosenstein, 1886.

J. Lémann. L'entrée des Israélites dans la société française et les États chrétiens d'après des documents nouveaux. — Paris, Lecoffre, 1886, in-8, de XII et 508 p.

E. M. Wherry. A comprehensive commentary on the Quràn, comprising Sale's translation and preliminary discourse. — Vol. IV. Londres, Trübner, 1886, in-8, de VIII et 340 p.

LES RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

D. M. Tredwell. A sketch of the life of Apollonius of Tyana, or the first ten decades of our era. — New-York, F. Tredwell, 1886, in-8, de VI et 354 p.

G. Bezold. Kurzgefasster Ueberblick über die Babylonisch-assyrische Literatur nebst chronol. Excurs, etc. — Leipzig, Schulze, 1886, in-8, de XV et 395 p.

Ad. Erman. Aegypten und aegyptisches Leben im Alterthum. — Tübingen, Laupp, 1885-1886 (par livraisons).

H. R. Goehler. De Matris Magnae apud Romanos cultu. — Leipzig, Fock 1886.

B. Graef. De Bacchi expeditione indica monumentis expressa. — Berlin, Weidmann, 1886.

W. Mueller. Mythologie der deutschen Heldensage. — 1886.

C. Garnier. Le temple de Jupiter panhellénien. — Paris, Firmin Didot, 1886.

E. Lefébure. Les hypogées royaux de Thèbes. I. Le tombeau de Séti I. — Paris, Leroux, 1886. (Tome IX des Annales du Musée Guimet.)

F. Cauer. Die römische Aeneassage von Naevius bis Vergilius. — Leipzig, Teubner, 1886.

RELIGIONS DE L'ASIE.

A. Andreozzi. Il dente di Budda. — Milan, Sonzogno, 1885, in-16, de 100 p.

F. H. Balfour. Taoist texts, ethical, political and speculative. — Londres, Trübner, 1886, in-8, de VI et 118 p.

RELIGIONS DES PEUPLES NON CIVILISÉS.

A. Le Plongeon. Sacred mysteries among the Mayas and the Quiches 11500 years ago. — 1886.

Digitized by Google

Le P. de la Vaissière. Vingt ans à Madagascar. Colonisation, traditions historiques, mœurs et croyances, d'après les notes du P. Abinal et de plusieurs autres missionnaires. — Paris, Lecoffre, 1885, in-8, de VII et 363 p.

FOLK-LORE.

P. Natêsa Sâstri. Folklore in southern India. — 2e partie, Londres, Trübner, 1886.

E. Koch. Die Sage vom Kaiser Friedrich im Kyfhäuser. — Leipzig, Teubner, 1886.

G. Neuhaus. Die lateinischen Vorlagen zu den altfranzösischen Adgar'schen Marienlegenden. I. — Heilbronn, Henninger, 1836.

J. B Weckerlin. La chanson populaire. — Paris, Firmin-Didot, 1886.

Giuseppe Ferraro. Superstizioni, usi e proverbi Monferrini. — Palerme, Pedone-Lauriel, 1886, in-18, de 103 p.

Angers, impr. et stér. A. Burdin et Cie, 4, rue Garnier.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

L'EMPEREUR JULIEN

(*Troisième article*[1])

V

Julien était néo-platonicien. Le néo-platonisme a pour l'historien ce grand intérêt qu'il résume et condense sous leur forme dernière toutes les théories idéalistes de l'ancien monde avec la tendance toujours plus marquée à justifier théoriquement toutes les traditions du polythéisme populaire. Ses premiers représentants, Ammonius Saccas, Plotin ne s'occupent encore qu'indirectement de cette application de leur métaphysique abstruse. Ils vivent dans leur pensée. Mais avec Porphyre, Jamblique, Proclus, la défense philosophique de l'ancien paganisme devient la préoccupation toujours plus constante de l'école. Pour Julien, ce fut son grand mérite et son principal attrait.

Le néo-platonisme, au premier abord, semblait n'avoir rien de commun avec la mythologie populaire. Aucun système de philosophie ne mettait plus haut son point de départ. Il postulait, en tout premier lieu, l'existence de l'Un primordial, principe de tout être, mais élevé lui-même au-dessus de l'être compréhensible, au point qu'on n'avait pas même le

1) Voir les précédentes livraisons de la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIII, n° 3 et t. XIV, n° 1.

Digitized by Google

droit de lui appliquer rigoureusement la catégorie de l'existence. Les considérations dialectiques de Hegel sur l'identité abstraite de l'être et du non-être, les raisonnements de nos positivistes exposant l'impuissance de la raison à spécifier quoi que ce soit sur l'Inconnaissable, trouvent leurs antécédents seize siècles d'avance dans la spéculation néo-platonicienne. Mais de ces hauteurs inaccessibles, le néo-platonisme a l'ambition de descendre, par une filière ininterrompue de perfections et d'imperfections graduées, jusqu'aux échelons les plus bas situés du monde tangible et visible. Il a d'abord sa trinité divine et, comme la trinité chrétienne de son temps, elle est caractérisée par la subordination du second terme au premier et du troisième au second. L'Un primordial a pour première projection le *Nous* qui contient sa pensée; le Nous, à son tour, projette la *Psyché*, qui est l'âme du monde, une âme se brisant en une multitude d'âmes qui animent les êtres vivants et qui trouvent leur limite, souvent leur prison, dans la matière, dernière et informe projection de la source de toute existence. Entre les facteurs de la trinité divine et l'homme, se trouvent des êtres intermédiaires, participant d'une part à la perfection de leurs supérieurs, se rapprochant, de l'autre, de l'imperfection de leurs inférieurs, préposés en raison de leur degré de perfection et de pouvoir à des parties plus ou moins considérables de l'univers. C'est là que le polythéisme populaire retrouve ses lettres de créance. Ses dieux ne sont autre chose que les projections de second ordre du monde qu'on pourrait dire intra-divin, inaccessible à l'homme, sauf quand l'homme est à l'état d'extase. L'extase est, en effet, la porte d'accès difficile, mais possible, par laquelle les hommes d'élite peuvent franchir la barrière qui sépare le commun des mortels de l'empyrée métaphysique, où tout est lumière pure, esprit pur, amour pur. Mais, en temps ordinaire et pour l'immense majorité des hommes, le seul moyen pratique de réaliser l'union avec le monde divin consiste dans l'adoration correcte de ces génies ou divinités, intermédiaires pour le philosophe, suprêmes pour les simples,

Digitized by Google

dont l'existence se confond avec celle des forces ou des phénomènes physiques les plus lumineux ou les plus imposants. Tous les dieux de la mythologie vont trouver leur place dans ce vaste panorama qui embrasse les cieux, la terre et la mer.

D'autant plus que chacun d'eux et surtout les plus élevés sont les représentants, les lieutenants ou même la manifestation directe des êtres supérieurs qui, par eux-mêmes, en seraient distincts et séparés. Mais c'est la loi qui préside aux relations des âmes graduées en série descendante à travers l'infinité de l'espace, que chaque âme n'est en rapport normal avec l'Ame universelle et, par elle, avec l'Un primordial, qu'en s'unissant par l'adoration avec les âmes d'un degré supérieur par rapport à l'âme adoratrice, mais d'une nature inférieure à l'Ame, à la Psyché, dont elles sont une projection. Maintenant, ce sont ces âmes ou divinités intermédiaires qui ont depuis la plus haute antiquité établi les cultes locaux, les rites, les sacrifices, les oracles divers, les sacerdoces, les traditions mythiques. En principe, il faut respecter ces legs des premiers âges où, selon Platon, les hommes vivaient plus près des dieux que nous. Si des abus ou des erreurs de détail s'y sont introduits, grâce à l'ignorance ou aux passions des hommes, c'est l'office des législateurs éclairés par une sage philosophie d'y porter remède. Mais la nouveauté est un signe évident de fausseté, quand il s'agit de vérité religieuse (à ce titre, le judaïsme est bien supérieur au christianisme). Ce que l'épicurisme et le scepticisme reprochent le plus amèrement à la religion traditionnelle, ses mythes prétendus absurdes et ses méthodes divinatoires, se justifie devant une raison plus réfléchie, moins frivole. Il suffit de savoir pénétrer le sens profond de ces mythes qui ont été révélés sous les formes qu'exigeait la faiblesse humaine. La sympathie de toutes les parties de l'univers qui vibrent d'accord avec l'Ame universelle et qui réagissent sur elle, explique en principe les procédés de l'astrologie et de la divination. Rien n'empêche donc, tout au contraire fait un devoir au vrai philosophe de se rattacher à

Digitized by Google

la religion traditionnelle comme à la meilleure garantie pratique du salut des individus et des États.

Dans ce rapide résumé de la théorie néo-platonicienne[1], on peut trouver tous les principes dont Julien s'était armé dans la guerre qu'il avait déclarée au christianisme envahissant. Quand on se reporte à l'époque et à l'état des esprits, il faut reconnaître que la théorie était spécieuse, et de nature à enthousiasmer un esprit ardent, amoureux de l'antiquité grecque et dégoûté du christianisme pour les causes que nous avons énumérées.

Il nous semble aussi qu'avec un peu d'attention nous découvrons promptement ce qu'il y avait de faux ou pour mieux dire d'arbitraire et de factice dans cette manière de relever l'ancienne religion du discrédit où elle était tombée dans la grande majorité des intelligences. Le néo-platonisme prétendait fournir à cette ancienne religion un cadre philosophique, où elle se présentait sous des couleurs nouvelles de vraisemblance et de légitimité. Le polythéisme devait à ce nouveau point de vue se concilier avec le monothéisme, les superstitions les plus épaisses avec la foi la plus spiritualiste, les rites les plus licencieux avec la moralité la plus sévère, les mythes les plus grossiers avec la raison la plus exigeante. Le malheur est que le cadre et le tableau juraient ensemble, et que la vieille religion ainsi encadrée n'était plus reconnaissable qu'aux yeux complaisants des encadreurs. Quelques exemples suffiront pour le prouver, et c'est à Julien lui-même que nous les emprunterons.

Ainsi l'un des traits caractéristiques de l'ancienne religion grecque, c'est que, toute part faite à une notion mal définie du destin, les dieux divers qui forment ensemble le groupe des divinités olympiennes, sont, en réalité, *suprêmes*. Aucune puissance n'est supérieure à la leur. Leur antagonisme

1) Comp. les Histoires générales de la philosophie grecque, et notamment le lumineux exposé de M. Zeller, *Philosophie der Griechen*, vol. IV, p. 419 sv., 3e édition.

Digitized by Google

possible et l'hégémonie reconnue à Zeus, telles sont les seules limites qui puissent borner leur action. Ces dieux sont essentiellement des phénomènes physiques tenus pour animés et représentent sous forme humaine agrandie la personnalité révélée par ces phénomènes, dont ils se distinguent à volonté, mais dont ils ne sont jamais absolument séparés. Or, dans le néo-platonisme et dans l'idée de Julien, les phénomènes physiques sont bien toujours divinisés, mais ils ne sont plus que les reflets, les images des dieux supérieurs, invisibles, purement intelligibles, vivant dans le voisinage ou faisant partie de la Trinité suprême. Le soleil, qui dans la théorie est le dieu visible adorable par excellence, n'est pourtant que le μέγας Ἥλιος τὸ ζῶν ἄγαλμα καὶ ἔμψυχον καὶ ἔννουν καὶ ἀγαθοεργὸν τοῦ νοητοῦ Πατρός, le grand Soleil est le portrait vivant animé, intelligent et bienfaisant du Père intelligible [1]. « Platon, dit-il dans un passage reproduit par Cyrille [2], donne le nom de dieux au soleil, à la lune, aux astres et au ciel qui sont visibles ; mais ces dieux visibles ne sont que les images des invisibles, τῶν ἀφανῶν εἰκόνες. Le soleil qui paraît aux yeux est l'image du soleil intelligible qui ne paraît pas ; de même, la lune qui se montre à nos yeux et chacun des astres sont des images des dieux intelligibles. » Soit ; mais alors qui ne voit combien ces dieux, que la mythologie vulgaire célébrait comme suprêmes, sont rabaissés, inférioriés, en comparaison de l'Olympe purement intellectuel, découvert bien au-dessus d'eux par la spéculation néo-platonicienne ? Ce contraste est tel que Julien se croit forcé de stipuler l'existence d'une troisième classe intermédiaire de dieux, formant la transition entre les dieux reflets, les dieux portraits, qui sont les dieux de la mythologie, et les dieux réels qui sont ceux de la philosophie [3].

Dans la religion homérique, une autonomie très largement

1) *Epist.* 51, *ad Alexand.*
2) *Cont. Julian.*, L. II, p. 65. B.
3) Jul., *Orat.* IV, *in regem Solem.*, p. 132 sv.

Digitized by Google

comprise est reconnue à chaque divinité, le pouvoir supérieur de Zeus n'intervenant que dans les grandes occasions et n'empêchant pas toujours les zizanies, ni même les luttes acharnées entre les dieux de noms et d'attributs divers. Cette naïve conception ne saurait convenir à un esprit philosophique, et les dieux de Julien sont soumis au régime de la monarchie absolue. Ce ne sont plus que des « procurateurs impériaux » chargés chacun pour sa part d'une tâche distincte à laquelle il doit se consacrer exclusivement dans un esprit d'obéissance parfaite. « Les nôtres disent sans doute que le Créateur de toutes choses est le Père et le Roi universel (κοινὸς), mais aussi qu'il a réparti les peuples particuliers en les adjugeant à des dieux ethnarques et gardiens des cités, dont chacun administre à sa manière le domaine qui lui est attribué. Dans le Père tout est parfait et tout est un, mais dans les divinités spéciales (μεριστοῖς), c'est telle ou telle vertu qui l'emporte. Arès préside aux nations guerrières, Athena à celles qui font la guerre avec intelligence, Hermès à celles qui déploient plus de finesse que de bravoure, et, selon l'essence particulière de ces dieux spéciaux, les nations qu'ils régissent suivent telle ou telle direction[1]. »

La vraie tradition mythologique, celle à laquelle la population payenne était restée attachée, distinguait nettement entre les personnes divines et marquait soigneusement cette distinction dans ses symboles et ses représentations plastiques. Personne n'aurait eu l'idée de sculpter un Zeus avec les traits et les attributs d'un Apollon. Dans le néo-platonisme, en vertu, il est vrai, d'une tendance qui remonte loin dans le monde grec, mais qui coïncide avec le premier ébranlement des vieilles croyances et dont l'orphisme notamment est fortement pénétré, les divinités populaires perdent leur individualité. Elles passent insensiblement les unes dans les autres. On voit que le robuste anthropomorphisme qui a im-

1) *Ap., Cyrill.* ,l. IV, p. 115 D. E. Comp. p. 148 B.
2) *Orat.* IV, *In reg. Solem*, p. 136, C.

Digitized by Google

primé un cachet si marqué à la religion d'Homère, d'Hésiode et de Pindare s'efface de plus en plus dans la conscience des philosophes qui prétendent la continuer. Julien en particulier veut absolument qu'Hélios, Apollon et Zeus, et même Adès et Sérapis ne soient qu'un seul et même dieu. Ὑπὸ Διὸς. — ὅσπερ ἐστὶν ὁ αὐτὸς Ἥλιος. — Ἀπόλλωνι, τῷ νομιζομένῳ μηδὲν Ἡλίου διαφέρειν [1], et il invoque à titre d'argument un vers orphique :

Εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις

Zeus, Adès, le Soleil, ne sont qu'un seul Dieu Sérapis [2].

Cet effacement des individualités divines était en rapport étroit avec la propension également néo-platonicienne à remplacer la signification réelle, naturiste, des dieux et déesses homériques par des abstractions qui plaisaient au philosophe, mais où le payen ordinaire ne pouvait plus les reconnaître. Prométhée, par exemple, n'est plus que la πρόνοια, la prévision divine qui dirige toutes les affaires des mortels [3]. Mais cette même πρόνοια est identifiée ailleurs avec Athena, née du cerveau de Zeus [4]. En même temps c'est encore Athena qui, sans les mélanger, ramène à l'unité les dieux groupés autour du Soleil (δίχα σύγχύσεως εἰς ἕνωσιν [5]). Mais cette vertu d'unification ou de coordination des dieux constitue un peu plus loin [6] l'office propre d'Aphrodite qui se trouve en plus l'auteur en seconde ligne de la fertilité de la terre. C'est Hélios qui en est le πρωτουργὸς, mais Aphrodite est αὐτῷ συναίτιος.

On voit combien toutes ces définitions manquent de précision et comment, sous l'influence de l'abstraction, les physionomies des divinités mythologiques pâlissent et se volatilisent en notions indistinctes qui n'ont plus rien de tranché.

Il en est de même des mythes si pittoresques et si vigoureux dans leur grossièreté de l'antiquité grecque. Le chaste

1) *Orat.* IV, *in regem Sol.*, p. 149 C.
2) *Ibid.*, p. 136 A.
3) *Orat.* VI, *adversus Cynicos*, p. 182 C.
4) *Orat.* IV, p. 149 B. C.
5) *Ibid.*, p. 149 D.
6) *Ibid.*, p. 150 B.

Digitized by Google

Julien ne veut pas entendre parler d'union sexuelle entre les dieux et les déesses. Quand Hésiode raconte qu'Hélios, le grand dieu favori de Julien, est le fils d'Hypérion et de Théia, il ne faut pas penser à un mariage, à un accouplement (συνδυασμὸν); ce sont là, dit-il, les jeux parodoxaux d'une Muse poétique, cela signifie que le Soleil est le rejeton légitime de Celui qui est au-dessus de tout et qu'il faut considérer comme son père et générateur l'Être de tous le plus élevé et le plus divin [1]. Ou bien, quand Homère raconte dans l'*Iliade* [2] que Héré força le Soleil à descendre plus tôt qu'il ne l'eût voulu sous les flots de l'Océan, cela doit vouloir dire simplement qu'une épaisse nuée survint qui fit croire que la nuit était tombée avant l'heure [3].

L'une des plus curieuses déformations de mythes antiques dont nous lui soyons redevables, c'est l'explication qu'il propose du mythe obscène de Cybèle et d'Attis. On sait que sous sa forme la plus répandue ce mythe raconte la castration d'Attis, le bel amant de la Mère des dieux, qui a voulu le punir de cette manière des infidélités dont il se rendait coupable. Ce n'est au fond qu'une variante entre tant d'autres de l'idée mythique de la stérilité de la nature succédant à sa prodigieuse fertilité printanière. Seulement ce phénomène annuel se change en drame vivant dans l'imagination des âges de poésie et donne lieu à un mythe où l'on songe bien plus à faire ressortir énergiquement les péripéties du drame qu'à respecter la décence ou la divine majesté. C'est ce dernier point que Julien ne veut pas admettre. Attis n'est pas autre chose que la cause génératrice agissant dans le monde matériel et se trouvant entraînée jusqu'aux extrémités de ce monde inférieur (ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς ὕλης), au point que si elle eût continué indéfiniment, elle se fût perdue dans la matière. Alors la Mère des dieux met un terme à sa fonction créatrice, n'en-

1) *Orat.* V, *in Matr. Deor.*, p. 161 B.
2) XVIII, 239.
3) *Orat.* IV, p. 137 B.

Digitized by Google

tend pas que d'autres amours séparent indéfiniment Attis de l'αἰτία πάσης γενέσεως et s'y prend de manière que cette création indéfinie trouve sa limite. La castration est comme la barrière opposée à cette génération sans terme, τὶς ἐποχὴ τῆς ἀπειρίας[1]. « Et qu'on ne dise pas, ajoute Julien, que selon moi ces choses se sont jadis passées, comme si les dieux ne savaient pas ce qu'ils avaient à faire ou comme s'ils devaient redresser leurs erreurs. Ce sont bien plutôt les anciens, se livrant à la recherche des causes des choses, qui ont inséré ces paradoxes dans leurs mythes explicatifs, afin que ce caractère paradoxal, extérieur, nous animât à la recherche de la vérité, tandis qu'aux esprits simples suffit, je pense, le récit irrationnel sous sa forme symbolique... Il n'est pas une période de la durée où tout cela ne se passe de la même manière. Attis est toujours le subordonné de la Mère divine,... toujours il vaque ardemment à la génération des choses, toujours il est châtrié pour qu'il n'engendre pas à l'infini (ἀποτέμνεται τὴν ἀπειρίαν[2]). »

C'est à merveille; mais comment Julien ne voyait-il pas l'arme qu'il fournissait lui-même à ses adversaires? De son propre aveu le mythe pris au sens littéral et naturel était donc absurde, scandaleux, immoral, il fallait savoir lire sous des formes grossières le déroulement d'une thèse de spéculation transcendante. Mais en supposant qu'on n'eût pas d'objection à opposer à cette mythologie métaphysique substituée par Julien aux péripéties obscènes du vieux mythe, comment ne se rendait-il pas compte, lui chef des peuples, tenu par son office impérial bien autrement qu'un philosophe dans son cabinet à songer en tout premier lieu à la valeur sociale des croyances, que la multitude ne comprenait pas un traître mot à ces galanteries, à ces jalousies et à ces mutilations philosophiques, et qu'il la laissait sous l'influence démoralisante d'une légende très populaire, très fêtée et sanctionnant toutes les impudeurs?

1) *Orat.* V, *in matrem Deorum*, p. 160 B. C.
2) *Ibid.*, 169, 170 A. B.

Digitized by Google

Telle est l'illusion du parti-pris religieux. Julien n'avait pas assez de sarcasmes contre les prodiges de la tradition biblique, mais il était d'une crédulité enfantine quand il s'agissait de ceux qui rehaussaient le prestige des vieilles divinités. Par exemple, la légende romaine parlait d'un miracle qui avait eu lieu lors de l'arrivée à l'embouchure du Tibre de la pierre informe qui représentait la Grande Mère phrygienne et que, sur la foi des oracles, les Romains avaient fait venir de Pessinonte vers l'an 207 avant notre ère. Le vaisseau qui la portait s'était ensablé à l'entrée du fleuve et tous les efforts pour le dégager étaient vains. Alors la belle matrone Claudia Quinta, dont la réputation avait à souffrir de nombreuses médisances, démontra publiquement sa chasteté en attachant sa ceinture à la proue et en remorquant sans effort le navire échoué. Julien s'incline devant ce miracle et répond aux critiques trop confiants dans leur sagesse (τοῖς λίαν σοφοῖς) qui voudraient ranger cet événement dans la catégorie des contes de vieilles femmes, qu'en pareils cas la tradition des cités qui ont été les témoins de ces faits miraculeux mérite plus de créance que l'opinion des petits-maîtres (κομψοῖς) dont le petit esprit est vif, mais ne voit rien sainement [1]. Si l'empire romain n'est plus aussi invincible qu'autrefois, si les légions ont essuyé des revers, c'est que l'impiété chrétienne a indisposé les dieux contre l'empire et que la présence dans les rangs de nombreux soldats chrétiens a empêché Mars et Bellone, Pallor et Pavor, de se mettre comme autrefois à l'avant-garde des armées romaines pour disperser devant elles les forces de l'ennemi [2].

On s'est donc absolument trompé quand on a voulu faire de Julien un libre esprit, éloigné de toute servitude religieuse, défenseur de la liberté philosophique et scientifique menacée par les progrès du dogmatisme chrétien. L'hommage qu'il faut rendre par devoir d'impartialité à ses intentions qui

1) *Orat.* V, *in matrem Deorum*, p. 161 B.
2) Libanius, *Orat. parent.*, 182.

Digitized by Google

étaient droites, à ses capacités politiques, à son courage militaire, à l'ardeur qu'il mettait à s'acquitter de ses obligations de chef d'État, ne saurait nous dispenser de signaler les faiblesses de cet esprit distingué, victime d'une philosophie qui ne s'élevait à des hauteurs vertigineuses que pour retomber dans les bas-fonds d'une niaise superstition. Il nous reste à voir comment son idée fixe fut la cause déterminante du désastre où il trouva la mort.

VI

Julien aurait voulu annexer à l'empire romain l'immense territoire de l'empire perse reconstitué sous le sceptre des Sassanides. Il avait, en Gaule, récolté des lauriers que ses flatteurs assimilaient à ceux de Jules César. L'idée de s'acquérir en Asie la renommée d'un second Alexandre souriait plus vivement encore à son imagination. Il est de fait que de graves motifs pouvaient recommander cette politique de conquérant. L'empire perse et l'empire romain étaient deux colosses dont la coexistence pacifique était considérée comme impossible. Les conflits étaient incessants, remontaient déjà loin. D'autre part, une vue claire de l'affaiblissement militaire de l'empire romain eût, semble-t-il, conseillé à un empereur moins dominé par les souvenirs de l'antiquité de se borner à faire sur l'Euphrate et sur le Tigre ce qu'il avait fait sur le Rhin, c'est-à-dire de consacrer à l'organisation défensive des frontières les ressources encore grandes que le pouvoir impérial mettait à sa disposition. Le temps n'était plus où l'empire romain était assez fort pour reculer ses limites indéfiniment. Mais Julien avait prouvé en Gaule que, sous une direction énergique, économe, courageuse, il pouvait parfaitement tenir en respect ses assaillants. Seulement cette politique prudente n'eût pas fourni de héros épique à la plume des futurs Quinte-Curce, et Julien, très confiant dans ses propres talents militaires et dans la valeur de

Digitized by Google

l'armée aguerrie qu'il avait sous ses ordres, était impatient d'ajouter un nouveau chapitre à l'histoire des grandes conquêtes. Il avait fait pendant l'hiver de 263 d'immenses préparatifs en vivres et en munitions de toute espèce. Son armée était concentrée en Syrie et quand il partit d'Antioche, à la tête de soixante-cinq mille hommes de bonnes troupes, qu'une flotte de onze cents navires attendait sur l'Euphrate pour subvenir à leurs besoins et concourir à leur vigoureuse offensive, on put se flatter de l'espoir que les jours glorieux allaient luire de nouveau pour les aigles romaines conduites par un chef aussi habile que courageux.

Ce chef toutefois n'était pas sans inquiétude. D'abord, chose grave, les *omina* et *præsagia* n'étaient pas toujours tels qu'il les eût désirés. Julien[1] ne parle que des auspices favorables qu'il obtenait de ses procédés divinatoires, mais Ammien Marcellin, qui l'accompagnait, a enregistré[2] soigneusement les présages d'une signification beaucoup moins encourageante qui ne laissèrent pas de jeter quelque trouble dans l'esprit superstitieux de l'empereur. Il se porta toutefois sur l'Euphrate avec la rapidité de mouvements qui lui avait si bien réussi en Occident et s'acquit ainsi l'avantage d'attaquer un ennemi encore en pleine préparation. Très-habilement aussi, il laissa le roi sassanide, Sapor, dans l'incertitude quant au point qui serait l'objet de ses premiers efforts. Serait-ce Nisibe ou Ctésiphon ? C'est sur cette dernière place forte qu'il se dirigea brusquement après une feinte sur Nisibe, et il parut sous les murs de Ctésiphon avec une armée victorieuse, après avoir culbuté les corps ennemis envoyés en hâte pour lui disputer le passage du Tigre.

C'est là qu'une première déception l'attendait. Il avait cru pouvoir compter sur la coopération active du roi d'Arménie, Arsace Tiranos, qui n'avait pas moins d'injures à venger sur la Perse que l'empereur des Romains. L'Arménie

1) *Epist.* XXVIII.
2) L. XXIII, 2.

Digitized by Google

était l'alliée naturelle de l'empire contre la dynastie sassanide, et pendant que Julien allait attirer du côté de Ctésiphon les gros bataillons, les éléphants et la redoutable cavalerie de Sapor, l'Arménie était admirablement placée pour opérer, du Nord, une diversion puissante qui eût jeté le roi perse dans le plus grand embarras. Malheureusement le ton des dépêches transmises à Arsace Tiranos au nom de Julien ressemblait plutôt à celui d'un suzerain envoyant des ordres à son vassal qu'au langage d'un souverain ami s'adressant à un allié indépendant. Mais surtout Arsace Tiranos était chrétien, la majorité de son peuple l'était aussi, et la réputation de Julien, contempteur de la foi chrétienne, ennemi juré de l'Église, était déjà répandue dans toute l'Arménie ; si bien qu'Arsace Tiranos se trouva bien aise d'alléguer des prétextes religieux pour couvrir son indécision et les répugnances de sa dignité froissée. Il resta coi[1], ou plutôt, par un ordre secret de retraite adressé aux soldats arméniens qui avaient fait mine de rallier les généraux romains Sebastianus et Procopius, il fit avorter tout le plan de campagne de Julien[2].

Ce fut un des plus fâcheux résultats pour Julien de la politique religieuse qu'il avait adoptée. Son engouement superstitieux et passablement vaniteux pour les modèles que lui fournissaient les héros de l'antiquité lui fit commettre une autre faute irréparable, qu'il paya cher ainsi que l'empire romain.

Ctésiphon était une place très forte. S'attarder à en faire le siège, tandis que l'armée de Sapor, dégagée dn côté de l'Arménie, s'avançait vers le Tigre et pouvait, en passant ce fleuve, couper les Romains de leur ligne de retraite, c'était fort dangereux. Mais au moment où Julien perplexe se de-

1) On peut suivre le récit de la campagne dans Ammien Marcelin, XXIII et XXIV. Nous n'avons pas à le refaire ici. Nous nous bornons à relever les quelques grandes lignes qui suffisent à nous éclairer sur les causes de l'échec final de Julien.

2) Ce trait nous est attesté par Moïse de Khoren, *Hist. Armen.*, III, 15.

Digitized by Google

mandait ce qu'il devait faire, il reçut de Sapor des propositions de paix extrêmement avantageuses. Le roi sassanide était épouvanté de la vigueur déployée par l'armée romaine, de la défaite de ses premières troupes, de la prise de ses forteresses, de la chute imminente de Ctésiphon ; il se croyait vaincu d'avance, et il offrait à Julien des conditions et des garanties inespérées. Tout conseillait à Julien de les accepter. Mais quoi ! C'était finir bien prosaïquement une campagne qu'il avait entreprise en émule d'Alexandre, et de même que le héros macédonien avait rejeté les propositions de Darius, de même Julien devait repousser celles de Sapor[1]. D'après l'historien Socrate, cette funeste résolution fut due en grande partie à l'influence du néo-platonicien Maxime, l'un des conseillers et des philosophes intimes de la cour romaine et qui récompensait la bienveillance de son disciple impérial en l'initiant aux pratiques secrètes de la théurgie.

Toujours à l'imitation d'Alexandre, Julien voulait marcher droit sur l'armée de Sapor qui s'avançait enfin après s'être massée dans les provinces septentrionales. Il espérait renouveler les merveilles de la bataille d'Arbelle. Sapor, dans son épouvante, avait convoqué le ban et l'arrière-ban de ses forces disponibles. L'armée romaine eut beaucoup à souffrir en traversant des contrées désertes ou dévastées où elle dut endurer des privations de toute espèce, d'autant plus qu'avec une crânerie qui était aussi une imitation d'exemples célèbres, Julien avait fait brûler les vaisseaux chargés de provisions qui l'avaient suivi de l'Euphrate sur le Tigre. Julien regretta, mais trop tard, d'avoir donné cet ordre inconsidéré. Déjà la cavalerie légère de Sapor compliquait d'escarmouches continuelles la marche des colonnes romaines. Julien, désespérant de nourrir son armée dans un pays sans ressource, n'avait plus d'autre ambition que de gagner au plus tôt la fertile province de Cordiène, qui reconnaissait la suprématie romaine et où ses soldats trouveraient

1) Comp. Libanius, *Orat. Parent.*, 130, 139 ; Socrate, III, 21.

Digitized by Google

de quoi s'alimenter. En réalité, c'était battre en retraite. Un soir on vit s'élever de loin un nuage de poussière que l'on prit pour l'indice d'un troupeau d'ânes sauvages qui passait à l'horizon. C'était, en réalité, une armée perse qui approchait sous le commandement d'un chef renommé, Méranès, accompagné de deux fils de Sapor. Cette armée était suivie à quelque distance d'une autre, commandée par Sapor en personne. Dès le lendemain commença une série de combats acharnés, meurtriers des deux parts, mais où les Romains étaient, quoique toujours victorieux, les moins favorisés, parce qu'il s'agissait pour eux d'aller vite, que leurs forces diminuaient et que chaque jour de retard aggravait pour eux les difficultés de la situation.

Julien était en proie à une sombre agitation qu'il cachait autant que possible à ses soldats. On raconte que la nuit qui précéda sa mort, il vit paraître devant lui le même Génie de l'empire qui lui était apparu en Gaule au moment de sa rupture avec Constance. Cette fois, le Génie avait la tête couverte d'un voile funèbre et sans rien dire, à pas lents, il sortit de la tente impériale. Julien se leva tout ému, se recommanda aux dieux et ouvrit le rideau qui fermait la tente pour respirer l'air frais de la nuit. En ce moment il vit briller un météore qui passait et qui s'évanouissait après avoir jeté un vif éclat. Sa terreur redoubla. Ce phénomène lui fit l'effet du dieu Mars en personne qui lui présageait de sinistres événements [1].

Aussitôt Julien fit venir les aruspices étrusques dont il était partout suivi, parce qu'il était convaincu, comme l'ancien Sénat de Rome, de la supériorité de leur art divinatoire.

1) Comp. Amm. Marc., XXV, 2. Julien avait quelque rancune contre le dieu Mars qui avait semblé dédaigner un sacrifice considérable plusieurs jours auparavant. Sur dix taureaux désignés, neuf s'étaient couchés tout tristes au moment d'approcher de l'autel, un avait rompu ses liens, n'avait été rattrapé qu'avec peine et ses viscères avaient révélé *ominosa signa!* (Amm., XXIV, 6.) C'était, selon la croyance antique, l'indice que le dieu n'agréait pas l'offrande qu'on lui présentait.

Digitized by Google

Ceux-ci ouvrirent gravement leurs livres tarquiniens, y trouvèrent ce prodige tout au long raconté au chapitre *De rebus divinis,* déclarèrent que tout cela était d'un très mauvais augure et insistèrent pour qu'on ne livrât aucun combat ou que du moins on retardât le départ de quelques heures.

Mais Julien n'était plus libre de suivre ce genre de conseils. Les forces ennemies grossissaient d'heure en heure. Il fallait percer au plus vite le cercle qui se fermait. Julien marchait à l'avant-garde. Il apprend que son arrière-garde est attaquée. Il y court sans même prendre le temps d'endosser sa cuirasse, il dégage ses soldats; mais une attaque du même genre le rappelle en avant. Il n'écoute pas les supplications des siens qui le conjuraient de ne pas s'exposer avec tant d'imprudence. Il repousse une charge terrible de cavalerie et d'éléphants, il se met en personne à la poursuite de l'ennemi qui s'enfuit. Mais la cavalerie perse, héritière des Parthes, était au moins aussi redoutable en fuyant qu'en attaquant. Une grêle de traits tombe sur lui et les quelques soldats qui l'avaient suivi. Une arme de jet l'atteint et lui perce le foie. Les Perses lui abandonnèrent le champ de bataille, mais il était blessé à mort.

Il mourut courageusement, en philosophe croyant et en soldat, mais non sans une certaine affectation d'attitude et de langage où se révèle jusqu'au dernier moment son penchant à l'imitation des héros d'autrefois. Comme Épaminondas rapporté mourant et victorieux du champ de bataille de Mantinée, il redemanda son cheval et ses armes pour retourner au combat. Puis, quand il sentit ses forces défaillir, il adressa aux assistants un discours très étudié que Gibbon soupçonne d'avoir été préparé d'avance pour s'en servir à l'occasion[1]. Le caractère et les préoccupations habituelles de Julien rendent cette supposition très vraisemblable. Ce discours a été reproduit par Ammien Marcellin, témoin oculaire[2]. « Com-

1) *Hist. of the Decline and fall of the Roman Empire,* ch. XXIV, vol. III, p. 41, éd. Bohn.

2) XXV, 3.

Digitized by Google

pagnons, » dit-il, « le moment de quitter la vie est arrivé pour moi à son heure, et je m'acquitte envers la nature avec l'empressement d'un débiteur de bonne foi. Je ne m'en afflige ni ne m'en plains, comme quelques-uns le croient. J'ai appris des philosophes en général combien l'âme est plus excellente que le corps, combien de fois un état meilleur se dégage de l'état inférieur qui le précède, et qu'il faut s'en réjouir au lieu de s'en lamenter. Je remarque aussi que les dieux célestes ont mainte fois accordé la mort comme une suprême récompense aux hommes les plus pieux. Je sais très bien que cette faveur m'est octroyée pour que je ne succombe pas à des difficultés extrêmes et pour m'éviter la honte d'avoir à m'humilier devant mes ennemis. C'est aussi pour moi le résultat de l'expérience que toutes les douleurs accablent les lâches et cèdent aux persévérants. Je ne me repens pas de ce que j'ai fait, je ne suis tourmenté par le souvenir d'aucune faute grave, soit du temps où je faisais mon éducation dans l'ombre et en cachette (*in angulos*), soit depuis que j'ai été mis en possession du principat. Ce pouvoir qui m'est échu, j'ose le dire, avec l'assentiment des dieux, je crois l'avoir exercé sans tache. J'ai appliqué le principe de la modération au gouvernement. Je n'ai fait de guerre offensive ou défensive que pour des raisons sérieuses. Il est vrai que les résolutions utiles et leur issue prospère ne concordent pas toujours, parce que les puissances d'en haut se réservent la fin des entreprises humaines. Mais dans la conviction que l'intérêt et le salut des sujets sont le but vrai d'un empire juste, j'ai toujours, vous le savez, incliné vers le maintien de la paix. J'ai banni de toute ma conduite cette licence qui corrompt les choses et les mœurs. Et toutes les fois qu'en mère qui commande la République m'a exposé à des périls prévus et acceptés d'avance, je me suis réjoui, sachant que je resterais debout, en homme habitué à fouler aux pieds les remous du hasard (*turbines fortuitorum*). Je n'éprouve aucune honte à déclarer que depuis longtemps j'avais appris de l'art divinatoire que je périrais par le fer. C'est pourquoi je rends grâce à la puissance éternelle de ne pas suc-

Digitized by Google

comber à des complots clandestins, ni aux cruelles souffrances d'une longue maladie, ni comme un condamné. Au contraire, j'ai mérité de quitter ce monde au beau milieu du cours fleuri de mes gloires. A bien considérer les choses, celui-là est timide et lâche qui désire la mort, quand il ne faut pas mourir; qui la fuit, quand elle arrive en son temps. Mes forces qui diminuent ne me permettent pas de parler plus longtemps; que ces paroles suffisent! Je me tais à dessein sur le nom de l'empereur qu'il va falloir désigner. Je craindrais de passer par ignorance à côté du plus digne; ou si je nommais celui qui me paraît le plus apte à remplir cette fonction, de l'exposer au péril suprême dans le cas où un autre serait préféré. Modeste nourrisson de la République, je souhaite seulement qu'on trouve après moi, pour elle, un bon directeur. » Il fit ensuite ses dispositions testamentaires en faveur de ses familiers. Puis, il s'informa de son maître des offices, Anatolius. On dut lui faire entendre qu'il avait péri dans la mêlée. Il déplora sa mort plus que la sienne. Il remontra aux assistants qui fondaient en larmes qu'il était honteux de pleurer ainsi un prince qui allait s'unir au Ciel et aux astres. De même que Socrate avec ses amis, il s'entretint avec les philosophes Maxime et Priscus de la nature supérieure de l'âme. L'étouffement commençait, il demanda de l'eau froide et, après en avoir bu, il s'éteignit doucement. Il n'avait pas trente-deux ans.

Le discours *in extremis* que nous avons reproduit peint Julien tout entier. D'incontestables qualités morales, courage, fermeté, attachement au devoir, ambition noble et qui convient à un chef d'État; en même temps, une satisfaction naïve de soi-même, la préoccupation de l'effet qu'il produit sur les autres, une ostentation calculée de vertu antique, et puis le désir très accusé que le coup imprévu qui va frapper en lui son armée et son empire ne puisse pas être allégué contre le système religieux dont il s'est fait le champion, tout s'y retrouve. Ce qui lui arrive était prédit. La divination, dont il avait fait une étude prolongée, le lui avait révélé. Il tient à ce qu'on

Digitized by Google

le sache bien, et ne se dit pas que, s'il en est ainsi, il n'aurait dû ni commencer cette guerre, ni repousser la paix qui lui était offerte, ni se conduire bravement, mais inconsidérément comme il l'a fait. Ce fut du reste la contradiction continue de la divination antique d'être fondée sur le principe de l'enchaînement fatal des choses et d'être exercée dans l'espoir qu'en les prévoyant on pourrait prévenir ou détourner leur inévitable déroulement.

Ammien Marcellin, dans l'appréciation qu'il fait de la personne et du caractère de Julien, loue sa tempérance, sa prudence, son courage, son amour de la justice, sa science militaire, la pureté de ses mœurs, sa fermeté tempérée par la clémence, l'art avec lequel il savait s'attacher des soldats, sa gestion économe des finances publiques jointe à une libéralité ordinairement bien entendue[1]. Il y a peut-être un peu de complaisance dans ce tableau flatteur. La campagne de Perse, par exemple, ne tourna pas à l'honneur de ses talents stratégiques, à partir du moment où il ne put plus compter sur l'effet de sa marche rapide et de sa brusque conversion à droite sur Ctésiphon. Il ne paraît pas avoir suffisamment calculé les forces écrasantes que Sapor était en état de lui opposer. Il se croyait encore au temps d'Alexandre et de l'empire démoralisé des Achéménides. Il commit la double faute de repousser une paix avantageuse et d'incendier une flotte chargée de vivres. Puisqu'il avait besoin de la coopération de l'Arménie, il était souverainement maladroit d'indisposer le roi et le peuple de ce pays par une politique religieuse ouvertement hostile à leur foi. Mais on ne peut contester qu'à bien des égards les éloges d'Ammien sont mérités. Julien compte parmi les empereurs les plus estimables, les plus sincèrement dévoués au bien public tel qu'il le comprenait. Dans une de ses compositions écrites les plus agréables, le *Symposion* ou les *Césars*, il discute les mérites respectifs des empereurs assis à la table des dieux, c'est à Marc Aurèle, l'empereur philo-

1) XXV, 4.

Digitized by Google

sophe, qu'il décerne la palme de la supériorité, et certainement il tâcha de se conformer à l'illustre prédécesseur qui avait, à ses yeux, réalisé l'idéal du grand et bon souverain.

Qu'est-ce donc qui gâta tant de belles qualités et fit quelque chose de négatif d'un règne qui promettait à l'empire une ère de relèvement et de prospérité?

Ammien Marcellin[1] lui reconnaît aussi quelques défauts. Il lui reproche ce qu'il appelle un *levius ingenium*, non pas un esprit léger, mais la trop grande promptitude avec laquelle il prenait des résolutions qu'il regrettait ensuite. Puis il le blâme d'avoir trop aimé à parler, *linguæ fusioris et admodum raro silentis*, d'autant plus qu'il se plaisait trop aux applaudissements vulgaires, qu'il tirait trop de vanité des plus petits succès et que par un excessif désir de popularité il s'abaissait trop souvent à causer avec des indignes. Enfin Ammien regrette que Julien ait été trop adonné à la divination, *superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator*, multipliant avec profusion d'interminables sacrifices. L'historien ne paraît pas s'être imposé la tâche de rechercher ce qui, dans le passé de Julien, explique ces défauts et leur association aux qualités qu'il a relevées.

Pour nous, ces défauts sont surtout des malheurs. Ils dénotent dans cette intelligence, brillante sous bien des rapports, le *manque de jugement*, c'est-à-dire l'absence de la notion ou du sentiment des réalités. Le jugement de Julien aurait pu être faussé dans le sens du dogmatisme chrétien s'il avait suivi sans résistance la direction que ses maîtres avaient voulu lui imprimer. Il le fut dans le sens de l'antiquité païenne par une réaction exaltée en faveur de cet idéal ravissant, mais dépassé, dont il ne sut pas discerner l'irrémédiable épuisement. Il s'imagina qu'il pourrait transformer un couchant en aurore. C'est par là, principalement, que Julien est un romantique sur le trône. Comme tous les romantismes, le sien eut pour caractère la prétention de revenir à la nature et le

1) XXV, 4.

Digitized by Google

tort de manquer absolument de naturel. En effet, les efforts tentés pour ressusciter un ordre de choses condamné par le temps se heurtent régulièrement contre des résistances inconscientes, quand elles ne sont pas déclarées, tenant à ce que les esprits ne sont plus ce qu'il faudrait qu'ils fussent pour que la restauration du passé soit possible. Par conséquent le romantique, plus pénétré qu'il ne le croit lui-même de l'esprit nouveau qu'il abhorre, est amené à se contenter des formes, des étiquettes, des apparences, à défaut des réalités qui se refusent ou se dérobent. Cette affectation commence par lui-même. Il pose en homme du passé, il entend que nul n'en ignore, il attache une importance puérile à des détails de costume, de langage, d'attitude, qui ne changent rien au fond des choses. Il s'attribue aisément une sagesse supérieure et méprise dans son orgueil les multitudes revêches, insensibles à ces résurrections factices qui ne disent rien à leur intelligence et qui à chaque instant les étonnent, les choquent ou leur paraissent absolument ridicules. Et notez que ce sont précisément ces éléments du passé que les contemporains de toute opinion ne savent plus depuis longtemps apprécier que ses restaurateurs s'attachent le plus ardemment à faire revivre. Ainsi, l'usage de recourir continuellement aux oracles et les immolations de victimes sacrifiées par grandes fournées étaient tombés en désuétude parmi les païens eux-mêmes, et cela malgré les mirifiques justifications que le néo-platonisme avait mises à la mode pour leur rendre quelque popularité. C'est précisément là ce que Julien s'acharne à rétablir au grand étonnement de ses sujets de toute religion, témoin le jugement d'Ammien Marcellin que nous venons de reproduire, *præsagiorum sciscitationi nimiæ deditus, innumeras sine parcimonia pecudes mactans*.

Le fait est qu'il ne resta rien, absolument rien de la reconstruction commencée par Julien. C'est encore à la trop bonne opinion qu'il avait de lui-même et de sa destinée providentielle qu'il faut attribuer une autre faute qu'il commit, celle de ne pas avoir associé à l'empire quelqu'un de ses

Digitized by Google

officiers qui fût à même par ses talents, son caractère et son mérite militaire de prendre immédiatement le commandement de l'armée brusquement privée du chef qu'elle aimait, et par cela même la direction de l'empire habitué depuis longtemps à recevoir son empereur de la main des soldats. On peut se demander si la difficulté de rencontrer parmi ses généraux un homme de valeur qui sympathisât complètement avec ses idées religieuses ne fut pas la cause principale de cette grande faute politique. Son successeur, Jovien, était, paraît-il, un brave soldat, d'un caractère cordial et « bon enfant », mais adonné aux plaisirs de la table et de l'amour. Son élection, qui suivit immédiatement la mort de Julien, fut l'effet du hasard plutôt que d'un choix réfléchi. Jovien se hâta d'ordonner une retraite, d'ailleurs inévitable, et il dut consentir une paix humiliante. Mais ce qui prouve la fragilité des fondements sur lesquels Julien se flattait de réédifier l'ancienne religion, c'est que son armée, cette armée qui lui était si attachée, qu'il avait par tant de moyens tâché de convertir à ses idées religieuses, acclama le nouvel empereur sans se préoccuper de sa religion. Les entrailles des victimes furent, il est vrai, interrogées pour savoir si le nouvel empereur était agréé des dieux[1]. La réponse de ces entrailles fut favorable comme toujours en pareille occasion, mais ce fut là tout. Jovien professait le christianisme et avait même, disent les historiens chrétiens[2], résisté avec fermeté aux instances de Julien qui aurait voulu le ramener au culte des dieux. La mort de Julien, dans les circonstances tragiques où elle s'était produite, passa aisément pour une punition divine de ses impiétés. Jovien retira sans rencontrer la moindre résistance les édits que son prédécesseur avait promulgués en faveur de l'ancien culte, et l'Église reprit le cours de ses prospérités en marchant à pas rapides vers cette fusion complète avec l'empire qui s'accomplit sous Théodose.

1) Amm. Marc., XXV, 6.
2) Socrate, III, 22; Sozomène VI, 3; Théodoret, IV, 1.

Digitized by Google

Julien aurait laissé dans l'histoire un tout autre souvenir, du moins dans l'histoire telle que nous la refaisons aujourd'hui, s'il s'était borné à user de son pouvoir et de sa popularité, un moment très grande, pour maintenir l'égalité et la liberté religieuses de tous ses sujets et pour émanciper le pouvoir impérial de la servitude épiscopale à laquelle Constance avait eu le tort de le soumettre. L'indifférence religieuse attestée par l'élection de Jovien était assez répandue pour que cette tâche ne fût pas encore au-dessus des forces d'un empereur ferme et prévoyant. La faute capitale de Julien, c'est qu'après avoir promis de se conduire en libéral, il fut entraîné par sa passion théologique à gouverner en réactionnaire, et ce n'était vraiment pas la peine de reprocher aux chrétiens leur ignorance et leur superstition, alors qu'on voulait ramener le genre humain aux pieds des devins et qu'on le conviait à de sanglantes hécatombes renouvelées des temps homériques en l'honneur d'un Zeus-Apollon qui n'était plus en réalité ni Apollon ni Zeus.

ALBERT RÉVILLE.

Digitized by Google

LE PESSIMISME MORAL ET RELIGIEUX

CHEZ

HOMÈRE ET HÉSIODE

« Je me croyais presque l'inventeur de cette philosophie douloureuse, que je voyais réfutée par tout le monde comme une chose nouvelle et inédite. Mais en y réfléchissant, je la pus faire remonter à Salomon et à Homère, aux philosophes et aux poètes les plus anciens que nous connaissions. »

(LEOPARDI, *Dialogue de Tristan et d'un ami.*)

C'est une opinion généralement accréditée que le pessimisme est une maladie propre aux temps de décadence morale, un fruit amer des civilisations qui marchent vers la décrépitude[1]. Les optimistes de toute catégorie aiment à vanter chez les hommes des premiers âges, non seulement une simplicité vigoureuse, mais aussi la gaieté saine, l'activité exubérante, la joie de vivre pour soi sans regrets stériles sur les conditions de la vie et celle de se survivre dans des générations nouvelles, à qui l'existence est transmise, non comme un don funeste, mais comme un bienfait. Sans prétendre que cet optimisme, s'il a réellement existé quelque part, semble avoir été surtout l'apanage des races qui, n'écoutant que la voix de l'instinct, remplissaient le moins possible la fonction idéale de l'humanité qui est de penser, il est difficile de ne pas remarquer que les premières manifestations de l'intelli-

1) E. Caro, *Le Pessimisme au XIX^e siècle*, p. 25 et passim. Voy. une réfutation éloquente de cette opinion dans la conférence de M. F. Brunetière, *Revue Bleue*, 30 janvier 1886 : *Les causes du Pessimisme.*

Digitized by Google

gence prenant conscience d'elle-même, ne vont pas sans un profond sentiment des misères humaines ; que les plus anciennes littératures ne sont peut-être pas les moins riches en doléances sur la condition de l'homme et sur le but de la vie. Sans doute cette variété de pessimisme primitif est purement empirique et ne se présente jamais avec la régularité d'un système. Qu'est-ce qui est systématique dans les premières explications que l'humanité a trouvées de la raison des choses? Ce n'est ni dans le Véda, ni dans la Bible, ni chez Homère qu'il faut chercher, même à l'état d'ébauche, une théorie formelle du problème de l'existence. Il ne s'y rencontre que des aspirations naïves et des intentions irraisonnées, souvent même contradictoires. Mais ce premier effort d'une pensée que n'a pas faussée encore la logique conventionnelle des systèmes, n'en est que plus intéressant à étudier. Sans prétendre, avec Cicéron et Sénèque[1], que l'homme est d'autant plus près de la vraie sagesse qu'il est moins éloigné de ses origines, il y a profit, sinon pour la vérité en soi, tout au moins pour la curiosité esthétique, à méditer les graves problèmes, agités avec passion par les époques de civilisation raffinée, à la lumière des morales naïves et des religions inconscientes, où la pensée des premiers âges cherchait une explication à ses doutes, une consolation à ses souffrances, un refuge à ses craintes.

Les théoriciens du pessimisme ne se sont pas fait faute de puiser à ces sources lointaines, pour les besoins de leur cause. Ainsi les œuvres de Schopenhauer sont semées de citations empruntées à toutes les littératures ; ces citations ont pour objet d'établir l'universalité et l'antiquité d'une doctrine à laquelle on reproche, bien à tort, d'être nouvelle et particulière. De même Léopardi, avec une connaissance

1) Cicer. *Tusc.* I, 12 : « Antiquitas quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quæ erant vera, cernebat. » Sen., *Ep.* 99, 44 : « Aureæ ætatis homines alti spiritus fuerunt et, ut ita dicam, a diis recentes. » Rousseau met une pensée analogue au début de l'*Emile*.

Digitized by Google

très approfondie des idées helléniques, aime à rattacher aux fables mythologiques, ses fantaisies sur le malheur universel[1]. Mais Léopardi est un génie trop personnel pour se contenter de reproduire les idées des autres. Schopenhauer ne semble avoir eu de l'antiquité grecque qu'une connaissance incomplète et souvent inexacte[2]. On connait sa théorie sur les rapports de la philosophie et de la religion[3] : pour lui les religions ne sont que des métaphysiques populaires et à chaque système religieux correspond une métaphysique déterminée. Le pessimisme est la philosophie raisonnée de la religion bouddiste ; l'optimisme de Leibnitz dérive en droite ligne des dogmes judaïques sur l'origine du monde et du πάντα καλὰ λίαν[4]. Quant au polythéisme gréco-romain, il a le tort grave à ses yeux, d'être optimiste dans son principe[5], et s'il le préfère au judaïsme, c'est que les tendances optimistes que lui a imprimées la poésie homérique, sont corrigées plus tard par l'orphisme et par les philosophes. C'est qu'en somme la littérature hellénique, interprète des croyances traditionnelles, a eu un sentiment si profond et si exact de la nature humaine, elle en a exprimé avec tant de puissance et d'éclat, les aspirations multiples, que l'optimisme métaphysique s'y trouve naturellement tempéré dans de fortes proportions par les professions d'un pessimisme empirique et populaire[6]. Ce-

1) Voy. entre autres, dans les *Opuscules et Pensées*, trad. A. Dapples, l'*Histoire du genre humain*, *le Dialogue d'Hercule et d'Atlas*, *le Pari de Prométhée*, *etc.*

2) V. par exemple son interprétation du mythe de Pandore, *Parerga*, VI, p. 443. Nous y reviendrons.

3) *Parerga*, *Ueber Religion*, § 183 ; *Œuvres complètes*, t. VI, p. 415.

4) Genèse, I, 31. Cf. J. Frauenstaed, A. Schopenhauer, *Lichtstrahlen*, 3e éd. p. 193; et Schopenhauer, *Parerga*, VI, 405.

5) Il lui reproche même de n'être pas une religion au sens exact du mot. (*Ib.*, p. 355.)

6) De là cette profession de haute estime pour les lettres anciennes : « La honte est réservée au siècle qui s'oublierait jusqu'à supprimer l'étude de l'antiquité. Elle est le modèle que nous ne devons jamais perdre de vue. Si notre époque si corrompue, si pitoyable, si pénétrée de matérialisme, devait s'échapper de leur école, pour se sentir plus à l'aise dans sa propre vanité, elle ne sémerait qu'opprobre et infamie. » (*Ibid*, 436.)

Digitized by Google

pendant ni Schopenhauer, ni ses disciples, pas plus que ses adversaires, n'ont jamais cherché à interpréter dans leur ensemble ces manifestations pessimistes du génie hellénique ; et lorsqu'ils y ont fait allusion en passant, ils ne sont guère remontés au delà d'Hésiode[1], laissant supposer assez volontiers que ce théologien à l'humeur chagrine s'oppose à Homère, peintre riant de la nature humaine, comme son contraire. Aussi la croyance est-elle à peu près générale que, philosophiquement parlant, Hésiode est pessimiste et Homère optimiste ; que celui-ci a chanté la religion des heureux, tandis que l'autre a introduit dans le trésor des croyances helléniques des idées tristes et sombres, qui en auraient changé le caractère originaire[2]. Nous voudrions montrer que cette différence prétendue entre les deux poètes est plus apparente que réelle, et ensuite que la religion primitive des Grecs paie un large tribut aux opinions pessimistes.

I

Origine, décadence et condition actuelle de l'humanité.

Avant d'établir, par les textes, les ressemblances de la pensée d'Homère avec celle d'Hésiode sur la question des rapports de l'homme et des dieux et sur sa condition terrestre, il n'est pas sans intérêt de se demander pourquoi

1) Cf. E. Caro, ouv. cit., p. 4. L'exposé historique par lequel débute l'ouvrage de l'éminent académicien, est nécessairement fort incomplet.

2) L'optimisme d'Homère est une sorte de dogme d'école ; nous l'avons accepté nous-même autrefois (*Etudes sur les Démons*, p. 52 et suiv.), un peu légèrement. La suite de cette étude montrera qu'il en faut beaucoup rabattre. Cf. d'ailleurs Naegelsbach, *Homer. Theologie*, p. 356 et suiv., qui nous semble avoir raison contre W. Teuffel, *Homerische Eschatologie*, p. 24. Quoiqu'il en soit du débat, il nous est impossible de souscrire à ce jugement de M. Havet, l'*Hellénisme*, p. 17, parlant de la civilisation homérique : « Ce monde où tout est bruit et éclat, *où tout a un air de fête, jusqu'à la mort même.* » Tout y a un air de *force*, mais de *fête*, c'est une autre affaire.

Digitized by Google

l'impression qui subsiste après la lecture d'Homère est si différente de celle que produit Hésiode. On en peut apporter deux raisons principales, l'une tirée de l'art des deux poètes, l'autre de la nature des sujets qu'ils traitent. Il y a chez Homère, même dans la peinture de la destruction, des souffrances et du désespoir irrémédiable, une telle exubérance de force artistique, une telle puissance littéraire; ses héros, dans les circonstances douloureuses où le poète les a placés, font preuve d'une telle énergie soit pour résister sans espoir, soit pour triompher sans profit, qu'absorbé par la contemplation de l'action, le lecteur n'a pas le temps de songer au résultat; saisi par le spectacle tout extérieur de cette vie, il ne s'avise guère d'en vouloir chercher les lois intimes. Ensuite chez Homère encore, les dieux sont étroitement associés aux hommes pour le développement des deux épopées. Il s'ensuit que le bonheur que ceux-là possèdent par nature rayonne en quelque sorte sur la misère de ceux-ci, au lieu de s'y opposer par contraste, et qu'il en adoucit le spectacle; d'autant plus que par une action réflexe les misères de l'humanité déteignent, sans le pénétrer, sur le monde des dieux. Chez Hésiode au contraire, outre que le talent est fort ordinaire, je dirai volontiers terre à terre, les deux sphères de l'humanité et de la divinité sont présentées à part. Dans la *Théogonie*, il n'est guère question que des dieux pris en eux-mêmes et fort peu de leurs relations avec les mortels; dans les *Œuvres et les Jours* nous avons la peinture de l'humanité aux prises avec le labeur pénible qui pourvoit à son existence, livrée à toutes les difficultés morales et matérielles qui l'empêchent de s'épanouir dans la joie, qui font de la vie une lutte incessante des hommes entre eux ou contre la nature, c'est-à-dire contre les dieux; mais personnellement ces dieux y figurent à peine. Au fond, les divinités quelque peu abstraites d'Hésiode ne diffèrent des personnalités vivantes dont Homère a peuplé l'Olympe, que par le talent des poètes qui les mettent en scène. De même l'humanité suivant Hésiode, si livrée qu'elle paraisse à toutes les causes de souffrances, d'erreur

Digitized by Google

et de péché, n'est pas plus à plaindre que l'humanité suivant Homère : peut-être l'est-elle moins. Les hommes d'Homère s'agitent davantage ; ils font plus de bruit, ils accomplissent des exploits extraordinaires ; mais s'ils sont héroïques, ils souffrent en proportion de leur héroïsme et leur mort en est plus tragique. Les laboureurs d'Hésiode se consument tristement dans un travail vulgaire, ne débattent que des intérêts misérables, ne subissent que des épreuves sans gloire ; ils répondent à l'idéal du pessimiste qui ne trouve pas le bonheur, même en se contentant de peu. Mais en regardant aux lois de l'existence, indépendamment de ses résultats, en dépouillant ces résultats de l'atmosphère rayonnante dont les enveloppent chez Homère la présence et l'intervention des dieux, qui ne sont le plus souvent pour l'homme que la cause des suprêmes misères, on est forcé de reconnaître que chez Homère comme chez Hésiode, l'homme est également faible, condamné par son origine, par la loi primordiale de son être, par la volonté souveraine du destin et par la haine des dieux, à souffrir sans savoir pourquoi, à mourir sans espérer de lendemain, à agir, à lutter sans but logique et sans compensation morale. Hâtons-nous d'ajouter que l'un et l'autre poètes, si féconds qu'ils soient en manifestations pessimistes touchant la condition des mortels, sont aussi loin que possible des tendances ascétiques qui sont la conclusion du pessimisme hindou. Le but de la vie, le suprême idéal c'est la lutte, le travail, l'action quand même. L'affirmation du *vouloir vivre* (*die Bejahung des Willens zum Leben*)[1] y est

1) Cf. Schopenhauer, *Parerga*, § 163, VI, p. 334 : « Entre la morale des Grecs et celle des Indous, il y a opposition tranchée. Ceux-là (à l'exception de Platon) lui assignent pour but d'établir la vie heureuse, *vitam beatam* ; ceux-ci au contraire poursuivent la délivrance et l'anéantissement de la vie en général. » Et plus loin : « Entre l'esprit du paganisme gréco-romain et celui du christianisme, il y a à proprement parler l'opposition entre l'affirmation du vouloir-vivre et sa négation. » Schopenhauer n'a pas tout dit sur ce point. Si la morale du polythéisme cherche à réaliser la vie heureuse ici-bas, *en théorie* on ne voit pas qu'elle ait l'espoir d'y réussir, cela dès les temps d'Homère ; et le tableau que la littérature gréco-romaine trace de la vie en général, prouve

Digitized by Google

poussée jusqu'à l'énergie farouche, indomptable : si cela suffit à attacher à la morale et à la religion helléniques la qualification d'optimistes, il n'y en a point qui l'aient méritée davantage. Montrons cependant comment cet optimisme de principe, si c'en est un, se concilie sans peine avec le pessimisme pratique et effectif.

Le sentiment de la misère actuelle de l'humanité se manifeste dans la plus ancienne poésie des Grecs par la façon dont elle conçoit ses origines et sa condition passée. Les dieux et les hommes sont sortis de la même souche, et il fut un temps où leur existence était la même. Elle s'écoulait en commun, au sein de jouissances sans mélange, les hommes étant les égaux, tout au moins les commensaux des dieux[1]. Le désir du bonheur est si impérieux au cœur de l'homme et la réalité présente de ce bonheur si peu en proportion avec le désir, qu'il se dédommage par la fiction : il le place tantôt dans un passé fabuleux, tantôt dans un avenir problématique, quelquefois encore dans des contrées fantastiques, où il est l'apanage de quelque race extraordinaire qui n'est pas celle des dieux, mais qui n'est pas non plus celle des hommes. Hésiode, dans le mythe des âges, a donné à ces aspirations une forme systématique[2]; Homère les exprime par maints détails de ses deux épopées. Pour Hésiode, l'humanité est graduellement déchue de sa félicité première; lui-même appartient à la cinquième génération, à l'âge de fer qui n'est pas encore la pire des périodes, mais qui touche aux temps de la misère absolue et irrémédiable : « Pourquoi suis-je venu au monde pour être de cette cinquième génération? pourquoi ne suis-je pas mort plus tôt ou né plus tard? Car c'est aujourd'hui l'âge de fer. Ni jour ni nuit les hommes ne

qu'elle n'y réussit pas *en fait*. De plus, cette littérature est trop sincère pour vouloir donner le change : elle n'a ni artifice ni parti pris. Cf. Hartmann, *Métaph. de l'inconscient*, II, 435, trad. Nolen.

1) Hés., *Fragm.* 187, éd. Goettling, *Op. et D.*, 108; Paus., VIII, 2 : οἱ γὰρ δὴ τότε ἄνθρωποῖξένοι καὶ ὁμοτράπεζοι θεοῖς ἦσαν.

2) *Op. et D.*, 109-201.

Digitized by Google

cesseront de souffrir la peine et la misère; et les dieux leur enverront les soucis dévorants[1]. » Cependant à cette existence lamentable se mêlent encore quelques biens; il viendra une génération plus misérable encore, qui ne connaîtra que le mal sans mélange, que la souffrance sans compensation. Et au bout de ce cycle douloureux, l'imagination du poète se figure une révolution qui ramènera l'âge d'or, puisqu'il exprime le vœu ou d'être mort plus tôt ou de naître plus tard[2]. Cette croyance à une régénération future de l'humanité se retrouve dans les traditions étrusques sur le grand siècle[3]; elle inspire Virgile dans l'Églogue à Pollion; elle fait le fond des idées messianiques.

Homère y paie tribut, quoique avec une énergie moindre dans la conviction pessimiste. C'est ainsi que certains de ses héros, Nestor et Ulysse entre autres, aiment à rappeler ce que furent les hommes d'autrefois, à comparer leurs exploits avec ceux du temps présent et non à l'avantage de ce dernier[4]. Les générations antérieures à la guerre de Troie étaient en relation directe et immédiate avec les dieux. Minos est appelé le camarade du grand Zeus[5]; les dieux avaient assisté en personne aux noces de Thétis et de Pélée[6]; Andromaque encore, pour son mariage, a reçu des mains mêmes d'Aphrodité un voile précieux. Mais déjà autour de Troie et dans la ville, les dieux s'abstiennent de se montrer aux hommes sous leur figure véritable. Zeus, le plus éminent, a cessé d'entretenir avec eux tout commerce personnel; il ne corres-

1) *Op. et D.*, 174.

2) Sur ce vers cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 794, réfutant Buttmann (Mém. de l'Acad. de Berlin, 1824, p. 149), qui croit à une décadence continue, et Solon, *Fragm.*, V. 8: *A la fin vient toujours le triomphe de la justice.*

3) O. Müller, *Etrusker*, II, 309 et 315. Cf. Virg., *Egl.*, IV, 4; et notre étude sur les *Juifs à Rome*, *Rev. des Etudes Juives*, no 21, juillet-septembre 1885. p. 43 et suiv.

4) *Il.*, I, 260 et suiv.; XI, 670; *Od.*, II, 276; VIII, 223. Il est curieux de relever l'expression du sentiment opposé dans la bouche de Sthénelus, *Il.*, IV, 405: ἡμεῖς τοι πατέρων μέγ' ἀμείνονες εὐχόμεθ' εἶναι, κτλ.

5) *Od.*, XIX, 179: Διὸς μεγάλου ὀαριστής.

6) *Il.*, XXIV, 62 et XXII, 470. Cf. NAEGELSBACH, ouv. cit., p. 153.

Digitized by Google

pond plus avec la terre que par messagers; et Athéné, Hermès, Iris, pour s'aboucher avec les mortels, revêtent les traits d'un personnage humain ou restent invisibles, sauf pour leurs plus intimes favoris. Il n'y a plus d'unions entre les dieux et les femmes mortelles, entre les déesses comme Aphrodité et les hommes comme Anchise, dont le fils figure parmi les combattants de Troie[1]. Dans l'*Odyssée* un des prétendants dit à Antinoüs que les dieux, pour visiter les hommes et s'enquérir de la façon dont ils observent la justice, prennent les dehors de mendiants et de voyageurs[2]. Et l'un des privilèges des Phéaciens, peuple fantastique et presque divin, est de recevoir la visite des dieux sous les traits qui leur sont propres[3], de converser avec eux face à face, comme autrefois Minos, le favori de Zeus; comme chez Hésiode les mortels privilégiés, qui à Méconé contestaient aux dieux les prérogatives et les sacrifices[4].

Ainsi l'humanité est déchue de la félicité première qu'elle goûtait en compagnie des dieux; pour Hésiode elle va entrer aussitôt dans la période de la souffrance infinie, où le mal triomphera sans conteste, où le bien, même réduit à la faible dose qui est permise à l'âge de fer, sera totalement inconnu. Quelle est cependant la condition propre de cette cinquième génération à laquelle le poète se plaint d'appartenir? Nous en pourrons juger par celle d'une génération antérieure, plus forte, plus vaillante, plus sage et plus rapprochée des dieux, par la génération des héros qui ont combattu sous Troie et que Zeus, en récompense de ses mérites, a placée après la mort dans les îles des bienheureux, lui accordant, sous le gouvernement de Cronos, un bonheur sans mélange[5]. C'est

1) Ainsi Thétis vit séparée de Pélée, celui-ci à Phthie, son épouse divine dans les grottes de Nérée.

2) *Od.*, XVIII, 485.

3) *Ib*. VII, 201. Les Cyclopes et les Géants jouissent du même privilège. Cf. XVI, 161.

4) *Théog.*, 535 et suiv.

5) *Op. et D.*, 156 et suiv.

Digitized by Google

l'épopée homérique qui nous dira comment l'imagination des Hellènes se figurait la vie de ces ancêtres à moitié fabuleux ; et par la somme de bonheur qu'elle leur a attribuée, nous pourrons estimer celle que le poète met dans la réalité de son temps.

Le sujet même des deux épopées ne prête guère à priori qu'à une représentation pessimiste de l'humanité. Schopenhauer en a fait la remarque d'une façon générale, quoiqu'il semble avoir en vue les œuvres d'une littérature plus artificielle et plus raffinée[1] : « Tous les poètes, dit-il, sont obligés de jeter leurs héros dans des situations pleines d'anxiétés et de tourments, afin de pouvoir les en délivrer de nouveau : drame et poésie épique ne nous montrent que des hommes qui luttent, qui souffrent mille tourments, et chaque roman nous donne en spectacle les spasmes et les convulsions du pauvre cœur humain. » En lisant Homère, on s'aperçoit bien vite qu'il n'a nul souci, tout au moins dans l'*Iliade*, de satisfaire le lecteur par un dénouement heureux, après l'avoir saisi par une suite d'aventures ou poignantes ou terribles. Il ne nous montre la lutte des forces humaines les unes contre les autres, et celle des hommes contre les dieux, que comme un jeu cruel, destiné à divertir l'Olympe.

> Proh ! Quisquis Olympi
> Summa tenes, tantone libet mortalia risu
> Vertere[2] !

C'est ce qu'un écrivain a justement appelé l'ironie de l'*Iliade*[3] ; et un autre a pu dire, avec non moins de raison, que le sens profondément tragique de ce poème, c'est que tout ce qui grandit dans la joie et dans la force brillante, est par

1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 659. Nous citons ce fragment d'après la traduction de M. J. Bourdeau, *Pensées et fragments*, p. 72. Ce petit volume (Paris, Alcan, 1886), fort bien fait, suffit à donner une idée à peu près complète de la signification morale du pessimisme par des textes choisis.

2) Claud., *Contre Eutr.*, II, 140.

3) Piechowski, *de Ironia Iliadis*, Moscou, 1856.

Digitized by Google

l'intervention brutale des dieux, voué à l'anéantissement[1]. Cette ironie dramatique résulte de l'absence de toute règle morale, répartissant le bien et le mal suivant le mérite de chacun. Par là le poète atteste la profondeur de ses conceptions touchant les conditions de la vie humaine, si elle ne doit pas avoir de lendemain après la mort. Il ne songe pas à abuser par un arrangement conventionnel des souffrances proportionnées aux fautes. Il sait fort bien qu'ici-bas les plus forts, les plus braves, les plus justes, si naïvement que l'on conçoive la justice et si simples qu'en soient les règles, ne sont pas pour cela dispensés de souffrir, ni surtout, ayant souffert, assurés de trouver après le mal une compensation proportionnée. Et comme il ne s'élève pas encore à l'idée d'une rétribution transcendante, à la faveur de l'immortalité, comme tout son idéal se concentre dans les limites de l'existence terrestre, il est tro p sincère pour montrer cette existence autre qu'elle n'est. Il n'y voit que la lutte du faible contre le fort, du lion contre la biche[2], ou comme dit Hésiode, de l'épervier contre le rossignol. Le lion brise au fond de son antre les faibles petits de la biche et leur arrache l'âme délicate, tandis que la mère épouvantée s'enfuit à travers les bois. L'épervier emporte le rossignol dans ses serres : « O malheureux, pourquoi te plaindre? Tu es la proie d'un plus fort ; tu iras où il me plaira de te mener, quoique tu sois un chantre divin. Imprudent est celui qui veut lutter contre un plus fort; il ne lui est pas donné de vaincre et avec les affronts il lui faut souffrir de cruelles douleurs[3]. » Or tous les êtres de ce monde, sans en excepter les dieux, sont à la discrétion d'une puissance fatale et irrésistible, qui ne rend aucun compte de ses actes; l'homme est entre les mains des dieux qui, donnant les biens, donnent plus souvent encore les maux ; et les dieux eux-mêmes subissent, de par le destin, des douleurs divines,

1) Geppert, *Ueber den Ursprung der hom. Gedich.*, I, 184.
2) *Il.*, XI, 113 ; cf. *ib.*, 172; *Op. et D.*, 201.
3) *Theog.*, 133.

Digitized by Google

dont ils chercheraient en vain l'explication et la cause [1]. C'est parce qu'il constate dans l'organisme du monde cette loi de la force brutale et inintelligente, qui ne respecte même pas le chantre inspiré des muses, que le poète a mis dans la peinture des agitations humaines, la tristesse tragique ; c'est pour cela qu'il prête à ses héros, avec une résignation sombre, un acharnement implacable. L'une est l'abdication de l'intelligence devant l'inconnu du problème vital ; l'autre est l'affirmation de l'énergique volonté devant la tyrannie du destin, la protestation quand même contre sa loi obscure. Nous aurons à voir plus tard comment Homère et Hésiode cherchent à sortir de l'impasse où leur raison est acculée, comment ils essaient de justifier les dieux. Je me borne pour le moment à montrer que la contrainte même du sujet qui n'est que celle de la nature universelle des choses, a fait de l'*Iliade* le chant des grandes misères de l'humanité héroïque ; et que, si l'on retranche de l'Odyssée avec la conclusion heureuse, le fantastique qui nous transporte loin de la vie réelle [2], les aventures d'Ulysse non moins que les luttes d'Achille, avec tous les épisodes qui en varient la trame, établissent avec éclat « l'insuffisance et la misère des choses humaines [3]. »

La condition propre de l'homme, à partir du moment où il a été exclu de la société des dieux, est de ne durer que peu de temps, et pendant ces courts instants d'une existence qui est en principe considérée comme le premier bien, d'être livré au mal sous toutes ses formes, à la souffrance physique et morale, à l'erreur et au péché : « Les dieux en ont décidé

1) Plutarque, *Aud. poet.*, p. 20 F et 22 B, prétend qu'Homère, ayant dit des dieux (*Il.*, XXIV, 525) qu'ils sont exempts de soucis (ἀχηδέες), se met en contradiction avec lui-même puisque maintes fois il les fait participer aux souffrances des mortels. Cette contradiction n'est pas la seule qu'entraîne l'anthropomorphisme ; le Schol. Vict, à propos de ce vers, résout la contradiction en distinguant la divinité poétique et la divinité philosophique (τὸ φύσει θεῖον).

2) En particulier les épisodes des Lotophages et des Phéaciens. *Od.*, IX, 91 et suiv.; VI, 200 et suiv.

3) Leopardi, *Histoire du genre humain*, Opusc. et pensées, trad. A. Dapples, p. 10.

Digitized by Google

ainsi pour les malheureux mortels : ceux-ci vivront dans la peine tandis qu'eux-mêmes restent exempts de souffrance [1]. » L'épithète caractéristique de l'homme est δειλός, mot qui implique autant l'idée de faiblesse que celle de misère [2]. Les dieux et ceux d'entre les mortels à qui ils communiquent par privilège leur bonheur, soit ici-bas soit dans quelque condition fantastique et idéale, sont μάκαρες, ἀθάνατοι, ἀιὲν ἔοντες [3]; ils soutiennent leur immortelle et heureuse jeunesse par la nourriture spéciale de l'ambroisie, tandis que les mortels mangent péniblement les fruits de la terre. Le malheur est suspendu sur l'homme dès le jour de la naissance [4], il le suit jusqu'à celui de la mort; et ce malheur lui est départi dans une abondante mesure : « Infortunés, dit Zeus aux chevaux immortels d'Achille [5], lesquels par contagion participent à la triste destinée de leur maître, pourquoi vous avons-nous donnés au roi Pélée qui est mortel, vous qui ne devez connaître ni la vieillesse ni la mort? Était-ce pour que vous subissiez aussi les douleurs humaines? Car l'homme est le plus malheureux des êtres qui respirent ou qui rampent sur la terre. » Une fable antique qui ne peut guère être postérieure à Homère et dont la leçon morale a été mise en vers par Théognis, racontait que Silène, le compagnon de Dionysos, que l'on aime à se représenter plus folâtre, enseignait au roi Midas [6] : « Le meilleur

1) *Il.*, XXIV, 525.

2) *Il.*, XXI, 464; XXII, 31 et passim. Cf. *Hym.* II, 354 et V, 257.

3) *Od.*, V, 7; *Il.*, XX, 54 et passim. Pour μάκαρες appliqué aux hommes, cf. *Il.*, XXIV, 377 de même les Phéaciens. Cf. Hés., *Op. et D.*, 140 : μάκαρες θνητοί, en parlant des hommes de la quatrième génération placés après leur mort : ἐν μακάρων νήσοις.

4) *Il.*, X, 70. Cf. XIX, 287 et 302.

5) *Il.*, XVII, 445; cf. *Od.*, XVIII, 130.

6) Arist. chez Plut., *Mor.*, 115. Cf. Théophr., *Fragm.* 76. — Théog., 425. Euripide, *Suppl.* 197 et seq., est le seul des auteurs grecs qui combatte formellement cette maxime. Elle a été développée dans une épigramme de Posidippus ou de Platon le comique ; V. *Anthol. Pal.*, II, p. 122: « Quelle carrière suivre dans la vie? Sur l'agora il n'y a que disputes et méchantes affaires ; à la maison que soucis; aux champs de la fatigue en suffisance; sur mer l'épouvante; en voyage, si vous avez quelque chose, des craintes; si vous

Digitized by Google

pour l'homme est de ne pas naître et, une fois né, d'arriver le plus vite possible aux portes de la mort. » Cette profession de pessimisme n'est pas seulement au fond du mythe des âges et de la fable de Pandore chez Hésiode quand il s'écrie : « Des milliers d'infortunes errent parmi les hommes ; la terre en regorge, la mer en est remplie [1] ! » Elle pénètre l'épopée homérique, elle y revient sous des formes diverses, avec la persistance qui indique une conviction arrêtée. Si l'homme durant sa vie est δειλός, misérable, après qu'il a cessé de vivre, il est καμών, c'est-à-dire *functus laboribus* [2], ayant cessé de peiner et de souffrir. Et il n'y a point d'exception à la règle, point de puissance, de force, de richesse, de gloire qui en défende : « Les dieux plongent dans l'infortune les hommes lamentables sans exception ; car les rois mêmes sont sujets à la souffrance [3]. » Ils ont, il est vrai, des compensations dans les satisfactions de la gloire, de l'ambition et du bien-être matériel. Mais Ulysse déclare combien tout cela est peu de chose, en comparaison des épreuves qu'un haut rang oblige à endurer, lorsqu'il envie le sort du porcher Eumée [4].

A vrai dire, la grande leçon que l'oraison funèbre de Bossuet dégage de la vie des rois et des princes pour l'instruction de ceux qui les « regardent de si bas » ressort avec la même puissance des événements de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Solon ayant demandé à Ésope à quoi Zeus est occupé, reçut cette

n'avez rien, des affronts. Êtes-vous marié, vous ne manquez pas d'inquiétudes, célibataire, il vous faut vivre dans l'isolement. Les enfants donnent de la peine ; point d'enfants, il manque quelque chose. La jeunesse est imprudente ; la vieillesse sans force. Que n'a-t-on le choix entre ces deux destinées : ou ne jamais naître, ou mourir aussitôt né. » Cf. un fragment de Ménandre, *Hypob.* 2, édit. Didot, p. 48, qui exprime, avec plus d'élévation, des idées analogues.

1) *Op. et D.*, 101 et suiv.

2) Cf. Naegelsbach, ouv. cit., p. 375. *Il.*, XXIII, 72 : εἴδωλα καμόντων. A rapprocher πολύτλας, épithète caratéristique d'Ulysse et : πολύτλητοι γέροντες. *Od.*, XI, 38 ; Schopenhauer, *Parerga*, VI, 321 : « La vie est une tâche à remplir, un pensum. Dans ce sens, le mot *defunctus* est une belle expression. »

3) *Od.*, XX, 195.

4) *Od.*, XV, 488 et suiv.

Digitized by Google

réponse[1] : « Il abaisse ce qui est élevé, il élève ce qui est abattu. » C'est ainsi que les illustres infortunes qui composent les deux épopées, ne sont pas autre chose, en somme, que l'application de la grande règle de la compensation, qui domine toute la morale primitive des Grecs; et celle-ci n'est elle-même qu'une forme spéciale de la loi du partage, assignant à tous les êtres une place déterminée dans l'organisme universel. Cette règle peut se formuler ainsi : « La souffrance est le lot obligé des humains; elle est la monnaie avec laquelle ils achètent du destin de courts instants de bonheur. » Dans la pratique, si toute espèce de bonheur se paie par une somme d'infortunes, toujours hors de proportion avec le bien qu'elle procure, il n'est pas certain que la souffrance amène nécessairement un bonheur correspondant : « Que les dieux t'accordent de revoir ton épouse et ta patrie, dit Alcinous à Ulysse, puisque tu as souffert des maux loin de ceux qui te sont chers[2]. » Mais Alcinous n'exprime qu'un vœu, tout au plus une espérance; il ne formule pas un droit.

C'est dans la conclusion de l'*Iliade*, par la bouche d'Achille parlant à Priam, que cette loi est proclamée avec une sorte de précision mathématique, en même temps qu'elle revêt une réalité dramatique dans le spectacle des deux destinées mises en présence[3]. Le vainqueur, dans tout l'éclat de son triomphe, dans l'apparente sécurité de sa jeunesse et de sa force, s'y met de plain-pied avec le roi découronné, le père meurtri; il établit pour tous deux le compte du bien et du mal sur la terre, et l'on se demande en l'écoutant, lequel est le plus à plaindre, du héros dans sa force qui a acheté de courts instants de gloire au prix d'un anéantissement prochain, ou du vieillard précipité après une longue vie qui n'a pas été sans bonheur, dans un abîme d'amertumes : « Ainsi les dieux en ont décidé pour les malheureux mortels; ils les font vivre dans

1) Chez Diog. Laert., I, 3, 2. Cf. Hésiode, *Op. et D.*, 5.
2) *Od.*, VIII, 410.
3) *Il.*, XXIV, 525 et suiv.

Digitized by Google

la peine tandis qu'eux-mêmes sont exempts de soucis. Deux vases sont placés au seuil de Zeus, et l'un contient les maux, l'autre les biens. Et le foudroyant Zeus, mêlant ce qu'il donne, envoie tantôt le mal et tantôt le bien. Et celui qui n'a reçu que des dons de malheur, est en proie à l'outrage et la détresse profonde le poursuit sur la terre, et il erre çà et là, méprisé des dieux et des hommes. Ainsi les dieux ont orné Pélée des plus illustres dons depuis sa naissance ; plus que tous les hommes il fut comblé de félicités et de richesses, et il commandait aux Myrmidons; et quoiqu'il fût mortel, il obtint une déesse pour compagne. Cependant les dieux lui ont envoyé le malheur; il fut privé d'une postérité héritière de sa puissance, et il n'a engendré qu'un fils destiné à une mort prématurée. Ce fils ne peut même le soigner dans sa vieillesse, puisque loin de la patrie, ici dans la Troade, je vous accable de maux, toi et tes enfants. Toi-même, vieillard, nous savons que tu as été heureux autrefois, et que sur toute la terre, depuis Lesbos de Macar jusqu'à la Phrygie et à l'Hellespont infini, tu étais illustre par tes richesses et par tes enfants. Et voici que les dieux t'ont frappé d'une calamité, et sans cesse les guerriers autour de ta ville déchaînent le carnage et la guerre [1]. » Il n'est pas exact de dire avec certains commentateurs que cette brutale loi de la compensation, inventée par l'imagination des antiques Hellènes pour expliquer le mélange du bien et du mal dans la destinée de l'homme, fait la part égale, qu'elle compense un mal par un bien [2]. Les plus heureux sont ceux qui obtiennent cette sorte de marché à

1) Nous nous servons parfois, en la rectifiant s'il y a lieu, de l'excellente traduction d'Homère par M. Leconte de Lisle (Paris, Lemerre, 2 vol.), la seule à notre avis qui donne la sensation du texte.

2) Les Scholiastes l'ont si bien compris que quelques-uns ponctuaient ainsi: Δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει, δώρων οἷα δίδωσι κακῶν· ἕτερος δὲ ἑάων, au lieu de δώρων οἷα διδῶσι, κακων, ἕτερος... La première ponctuation donne deux vases pour les maux et un pour les biens; l'autre deux vases en tout. Il est certain que Pindare a compris de la première manière (*Pyth.* III, 146); elle a encore pour elle d'autres probabilités purement philologiques, sur lesquelles ce n'est pas ici le lieu d'insister.

Digitized by Google

égalité; mais dans la pensée du poète, il en est qui ne reçoivent en partage que le mal, d'autres (et la destinée de tous ses héros le prouve), chez qui le bilan des maux l'emporte de beaucoup sur celui des biens. C'est ainsi que l'entendra Pindare quand il dira, se souvenant d'Homère : « Contre un bien les immortels dispensent deux maux aux hommes. »

En vertu de cette loi, il n'y a point ici-bas de mortel qui soit orné de tous les dons propres à sa race [1]. Celui qui a reçu en partage une longue vie la passera sans gloire ou paiera dans sa vieillesse le bienfait douteux de l'existence par des souffrances trop réelles. Celui qui, comme Achille ou Hector, soit en vertu de son libre choix, soit par la volonté du destin, est réservé à une grande illustration et domine par la force, ne durera que peu de temps [2]. Hector n'obtient de se couvrir du casque d'Achille arraché à Patrocle, que parce que sa mort à lui est proche, qui compensera cette gloire; et le même Hector en mourant, insulté par Achille, rappelle à son ennemi qu'il paiera bientôt ce triomphe par une mort analogue. Pour la même raison, Demodocus l'aède inspiré des Phéaciens, l'ami des Muses, n'a obtenu le don des douces chansons qu'au prix de ses yeux [3]. Certains guerriers, comme Ajax et Diomède, ont la vaillance, mais il leur manque la sagesse dans le conseil [4] : « Les dieux ne donnent pas tous les biens à tous les hommes, au même la beauté avec la prudence ou l'éloquence. Souvent un homme n'a point de beauté, mais un dieu l'orne par la parole... Un autre est semblable aux dieux par la beauté, mais il ne lui a pas été accordé de bien parler. »

Lorsque l'on cherche, suivant cette règle, à dresser le bilan de l'existence héroïque telle que la dépeignent l'*Iliade* et l'*Odyssée*, on s'aperçoit aussitôt que les maux ont aux yeux

1) *Od.*, III, 167; *Il.*, XIII, 726.

2) *Il.*, IX, 410 et suiv. Cf. pour Hector XV, 610 et suiv; XVI, 800 et 853; XVIII, 22 et suiv., 79 et suiv., 98 et suiv.

3) *Od.*, VIII, 64; cf. XI, 488.

4) *Od.*, VIII, 167. Cf. *Il.*, IV, 320 et XIII, 726 et suiv.

Digitized by Google

du poète une réalité formidable et forment un total écrasant, tandis que les biens sont relatifs, souvent illusoires ; quand ils atteignent par exception une somme considérable, tout aussitôt le mal, sous l'une quelconque de ses formes, en altère la jouissance ou en détruit les résultats. Les acteurs des deux drames, à peu d'exceptions près, sont voués à une destinée funeste et les plus éminents à la plus funeste. Dans Troie on se défend sans espoir contre un arrêt de ruine irrévocable ; autour de la ville on achète la victoire par des souffrances actuelles en grand nombre, par le deuil des absents restés au foyer, par la perspective des épreuves du retour. Il n'en est pour ainsi dire point, parmi ces vaillants, qui ne porte en lui-même la conscience de sa misère, qui ne soit saisi aux heures décisives, par le pressentiment de son écrasement prochain. Achille combat avec la certitude qu'il ne jouira point de sa victoire, Hector avec celle qu'il ne saurait empêcher la défaite [1], et s'ils pouvaient l'oublier, des voix prophétiques se chargent de leur rappeler la loi commune [2]. Agamemnon ne goûtera pendant quelque temps les douceurs du triomphe que pour trouver à son retour, avec l'adultère installé dans son palais, une mort sans gloire de la main d'un traître ; et tous ses compagnons périssent avec lui [3]. Ajax, Achille, Patrocle, Antiloque, le fils bien-aimé de Nestor, ne luttent que pour mourir et ne verront pas le jour tant désiré du retour ; Ulysse erre pendant dix années, faisant connaissance avec toutes les variétés de douleurs physiques et morales ; sa vieille mère expire de douleur, et son père Laerte se consume dans le désespoir [4] ; Ménélas, le moins à plaindre après la guerre, sans doute parce qu'il l'a été davantage auparavant, est saisi d'une incurable tristesse dans son palais de Sparte, quand il songe à ses compagnons, à son frère, à Ulysse ; il

1) *Il.*, XXI, 107 et suiv. ; XXII, 297 ; XXIII, 150 ; XIX, 420. Pour Hector, *ib.*, VII, 71 ; cf. *ib.*, 402 ; et VI, 486 et suiv.

2) V. le discours du cheval Xanthos à Achille, *Il.*, XIX, 407 et suiv.

3) *Od.*, XI, 405 et suiv.

4) *Od.*, XI, 187 ; XX, 353 ; XXIV, 249 etc.

Digitized by Google

voudrait racheter leur vie au prix de toute la richesse qui lui procure un semblant de jouissance [1]. Quelle destinée plus lamentable que celle de la maison de Priam [2]! La grande misère de son chef, dans la vie duquel le poète n'a placé ni un crime ni une erreur coupable pour en faire accepter les épreuves à la conscience, se répand comme par contagion sur tous les êtres qui l'entourent; elle s'augmente de toutes les souffrances dont il est la cause mystérieuse et innocente. Nulle part de dédommagement pour le sentiment moral, rien que cette naïve philosophie de la résignation au malheur propre puisée dans le malheur d'autrui, qu'Achille offre comme consolation suprême à Lycaon, fils de Priam, tombé pour la seconde fois sous ses mains qui l'avaient épargné naguère [3]. « Regarde! Je suis beau et grand, je suis né d'un noble père; une déesse m'a enfanté. Cependant la mort et la Parque brutale me saisiront le matin, le soir ou à midi et quelqu'un m'arrachera l'âme, soit d'un coup de lance, soit d'une flèche. » Du moins les héros ont une sorte de compensation dans les emportements de la lutte où ils sentent leur énergie se déployer, dans les ivresses de la victoire où leur personnalité grandit et s'affirme, par une illusion qui aussitôt s'évanouit. Quel est le dédommagement de ces victimes innocentes, femmes et enfants, Andromaque, Hécube, Astyanax, jeunes épouses qui ne retrouveront plus leurs époux égorgés, vieux parents qui se consumeront tristement auprès du foyer privé de son chef, enfants orphelins livrés à l'insolence du vainqueur [4]? A quel prix tous ces êtres n'ont-ils pas payé de fugitives sensations de plaisir, de gloire, les illusions décevantes de l'espérance dans l'avenir! Que de deuils, que de larmes au début de l'Iliade et de l'Odyssée, à tous les épisodes que l'imagination du poète groupe autour du fait prin-

1) *Od.*, IV, 100 et suiv.

2) V. surtout *Il.*, XXIV, 475 et suiv., et la comparaison avec Niobé, 602 et suiv.; XXII, 52 et suiv., 408 et suiv.

3) *Il.*, XXI, 15 et suiv.

4) *Il.*, XXII, 477 et XXIV, 725 et suiv.

Digitized by Google

cipal, dans la conclusion morne et pleine d'angoisse qui au bout des deux épopées arrête la pensée sur la perspective d'une misère sans explication morale, d'un écrasement sans cause suffisante, sans possibilité de réparation!

Cependant, à travers les poignantes épreuves qu'entraînent la guerre et l'absence [1], ces deux grandes causes de douleur qui dominent l'épopée homérique et d'où dérivent toutes les autres, il n'y a chez les héros ni sentimentalité larmoyante à la façon des modernes, ni ostentation de fermeté théâtrale ou philosophique [2]. Ils souffrent simplement et vigoureusement, manifestant la douleur par les moyens naturels, se redressant après la tempête déchaînée, comme le roseau pensant dont parle le philosophe, avec la conscience instinctive, irraisonnée et illogique, que le néant n'est pas le dernier mot du destin et qu'il faut résister quand même : νῦν δὲ χρὴ τετλάμεν ἔμπης [3]. Tout ce qui brise le cœur, souffrance morale ou physique, la première surtout (car l'homme chez Homère est dur à la seconde et le poète ne lui a fait qu'une faible place dans son ouvrage [4]), fierté blessée, amitié rompue, regret de ceux qui ne sont plus, aspiration impuissante vers la patrie lointaine, se manifeste simplement par des larmes et des cris. Il n'y a pas de honte à laisser couler les unes, à pousser les autres ; et tandis que les pleurs s'échappent des yeux et les sanglots de la poitrine, il semble que la douleur s'en échappe d'autant et que l'âme sente diminuer le poids de sa souffrance.

1) Si l'*Iliade* est à certains égards le chant des douleurs humaines, conséquences de la guerre, l'*Odyssée* a été justement appelée *Le chant de la nostalgie*. Cf. Buchholz, *Homerische Realien*, III, 2, 228. Pour la tristesse d'Ulysse, regrettant la patrie, V. *Od.*, V. 81 et 151 ; 203, 206 et VI, 222, etc.

2) Cf. Naegelsbach, p. 366 et suiv.

3) *Od.*, III, 209. Cf. XX, 18. *Il.*, XXIV, 46.

4) C'est ainsi qu'il y est à peine question des maladies (v. *Od.*, V, 394 ; pour les douleurs de l'enfantement, *Il.*, XI, 269, insomnie, *Od.*, XX, 83), tandis que chez Hésiode elles sont au premier rang des fléaux qui s'échappent du vase de Pandore (*Op. et D.*, 90 et suiv.). Sauf le cas de Thersite, il n'y a pas davantage d'exemples de la débilité et de la laideur physiques. La souffrance est héroïque chez Homère comme tout le reste.

Digitized by Google

Les pleurs sont le premier soulagement que la nature a placé tout au bout du mal; ils consolent en manifestant. L'homme homérique s'y abandonne sans réserve, il avoue y goûter une satisfaction amère. Il se rassasie de larmes [1], il lasse sa douleur par les sanglots qu'elle lui arrache, il l'use : « Plût aux dieux qu'Hector fût mort dans nos bras, s'écrie Priam; au moins sur son corps nous nous serions rassasiés de larmes, sa malheureuse mère et moi [2]! » Autour du cadavre de Patrocle, les Myrmidons, sous l'influence bienfaisante de Thétis, sentent s'augmenter dans leur cœur le désir de pleurer; et ils sont soulagés en s'y abandonnant [3]. Achille demande à l'ombre de son ami de prolonger un entretien qui adoucit sa douleur en lui ouvrant ses issues naturelles; de même Ulysse, conversant aux enfers avec sa mère Anticlée [4]. Quand Ménélas songe au sort des compagnons morts à cause de lui, il charme un instant ses regrets par des gémissements; mais il y a une satiété de pleurer comme de toute autre chose, et le héros sait y mettre un terme, quoique la cause de sa douleur subsiste toujours [5]. Le même sentiment est au fond de l'observation d'Eumée, devisant avec Ulysse sur les épreuves communes : « L'homme qui a beaucoup souffert et beaucoup erré est charmé par le souvenir de ses douleurs [6]. » Chez Homère la souffrance est toujours bruyante et loquace [7] : elle n'en est que plus profondément humaine et naturelle. Mais parce que le poète en toute occasion lui laisse un libre cours, si son ouvrage est le plus magnifique monument qui ait été élevé à l'énergie de l'homme, il est aussi un témoignage éclatant entre tous de ses misères.

(*A suivre.*) J.-A. HILD.

1) *Il.*, XXII, 427 et suiv.
2) *Il.*, XXIV, 227.
3) *Il.*, XXIII, 10; cf. 98 et 108.
4) *Od.*, XI, 212.
5) *Od.*, IV, 100 et suiv. Pour l'expression de κόρος γόοιο cf. *Il.*, XIII, 636.
6) *Od.*, XV, 399 avec la note de Pierron.
7) V. entre autres la scène de Priam s'exaspérant contre ses fils et les couvrant d'invectives dans l'excès de sa douleur, XXIV, 253 et suiv.

Digitized by Google

LE CODE SACERDOTAL PENDANT L'EXIL

Les questions scientifiques se présentent rarement seules ; pour la plupart du temps elles se compliquent d'autres questions d'une importance égale ou même supérieure. C'est ce qui m'est arrivé dans mon étude sur *Esdras et le code sacerdotal*[1]. Tout en discutant le rôle de ce scribe, j'avais effleuré en sous-œuvre le problème relatif à la date du code sacerdotal et comme ma conclusion était l'antipode de l'opinion admise par l'école « grafienne, » elle m'a attiré de la part de M. Kuenen une remarque[2] dédaigneuse à laquelle j'ai répondu, non sans quelques vivacités, dans une dissertation consacrée à cette question : « Esdras a-t-il promulgué une loi nouvelle[3] ? » M. Kuenen semble en avoir été quelque peu affecté. Heureusement, la science en a profité, car dans la réplique qu'il dirige contre moi dans son article sur l'œuvre d'Esdras, il cherche du moins à expliquer pourquoi il crut pouvoir passer sous silence plusieurs de mes preuves que je considérais comme « absolument certaines. » On pourra regretter que le savant avocat des « Grafiens » ait donné une forme aussi personnelle au débat, mais n'importe, le principal est de sortir de la conspiration du silence et d'entrer dans le domaine de la discussion scientifique. Si la cause que je défends est bonne, l'indignation de l'avocat du parti adverse ne pèsera pas beaucoup sur la décision du jury impartial, formé par les lecteurs de cette *Revue*.

La détermination de M. Kuenen a encore produit ce bon résultat de nous permettre de traiter séparément les références au code sacerdotal, que j'ai cru trouver dans Psaume LI et Ezéchiel, XX. En réservant pour une autre occasion l'appréciation du rôle d'Esdras dans

1) *Revue de l'Histoire des religions*, t. IV, p. 22 à 45.
2) *Religion nationale et religion universelle*, traduction de M. Vernes, remarque IX, p. 255 à 259.
3) *Revue de l'Histoire des religions*, t. XII, p. 38.

Digitized by Google

la promulgation de ce code, il sera déjà intéressant de voir si le jugement dédaigneux émis par M. Kuenen à leur égard est vraiment fondé. Si au contraire ma démonstration demeure intacte, le rôle d'Esdras serait singulièrement éclairci, car il serait étrange qu'on le chargeât de promulguer un code qui a été connu au moins cent quinze ans avant son retour de Babylone.

M. Kuenen expose ainsi qu'il suit l'objet du débat : « Pour comprendre et pour juger convenablement les récits qui nous sont parvenus au sujet d'Esdras, il importe de se faire une opinion raisonnée sur l'antiquité des lois. Nous « Grafiens, » nous ne parvenons pas à découvrir le moindre vestige de ces lois antérieurement à l'exil. M. Halévy, au contraire, les considère comme antérieures à la captivité et il appuie son opinion sur quelques preuves qu'il déclare lui-même, « absolument certaines. » Pour moi, cependant, ces mêmes preuves sont si peu probantes que je les ai passées sous silence dans ma remarque. » Cet exposé me semble un peu vague et je demande la permission de préciser davantage le point en litige qui est le suivant : les « Grafiens » soutiennent que le code sacerdotal a été promulgué pour la première fois par Esdras et Néhémie en 444 avant J.-C. De mon côté, je démontre par Psaume LI, 4, 9, et Ezéchiel XX, 7, 8, 13, que les parties rituelles et historiques de ce code étaient connues et admises au temps de l'exil, de façon que les deux personnages précités n'avaient plus rien de nouveau à promulguer. J'en conclus de plus que la rédaction du code sacerdotal est antérieure à l'exil. On comprend maintenant de quelle façon la lutte sera conduite. Chaque fois que je relèverai une mention de faits propres au code lévitique, mon savant adversaire cherchera à la réduire en nébuleuse ou à interpréter le passage d'une façon différente. Dans un tournoi pareil, l'essentiel est de se tenir sur un terrain solide et de repousser les subterfuges à l'aide de la grammaire et du bon sens.

I. — *Le psaume* LI.

Pour enlever à son adversaire le premier document qu'il invoque, M. Kuenen commence par en récuser la valeur. « La prière à Iahwé pour lui demander de rebâtir les murs de Jérusalem (v. 20) nous transporte au temps de Néhémie ou, tout au moins, à l'époque de l'exil... Mais alors le psaume n'autorise en aucune façon la conclu-

Digitized by Google

sion que l'on veut en tirer, puisqu'il date justement des années dans lesquelles les « Grafiens » placent la rédaction du code sacerdotal. » Je crains fort que l'habile défenseur des « Grafiens » n'ait, comme dit le proverbe, mal embrassé en voulant trop étreindre. En admettant la date la plus récente, le poème serait encore antérieur au retour de Néhémie qui a rebâti les murs de Jérusalem l'année même de son arrivée (Néhémie, I) et à plus forte raison, antérieur à l'assemblée convoquée par ce chef (*ibid.*, VII, 1-8) où ledit code aurait été promulgué pour la première fois. Mais il y a plus, pour l'auteur du psaume LI, la reconstruction des murs de Jérusalem équivaut au rétablissement de l'autel et du culte sacrificiaire duquel il attend le pardon de ses péchés ; or, étant donné que le culte sacrificiaire a été rétabli en Judée dès l'arrivée des premiers exilés sous la conduite de Zorobabel, il s'ensuit d'une façon indubitable que le psaume dont il s'agit a été écrit en Babylonie avant la première année de Cyrus, au courant de laquelle s'est effectué le premier retour. Nous voici transportés à 115 ans tout au moins avant Néhémie, en pleine captivité, et la valeur du psaume pour notre question demeure inattaquable. Du reste, M. Kuenen lui-même reconnaît formellement la légitimité de cette date et cet aveu suffit, pour justifier le choix que j'ai fait de ce psaume, comme d'une pièce autorisée dont le témoignage doit être sérieusement examiné.

Arrivons aux passages en discussion et donnons de nouveau la parole à M. Kuenen : « D'ailleurs les allusions à ce code relevées par M. Halévy sont d'une rare insignifiance. La phrase : « Lave-moi « de ma transgression et purifie-moi de mon péché » (v. 4), rappellerait les expressions lévitiques : « il lavera ses vêtements et sera « pur, » comme si partout où le péché est conçu comme une souillure, les verbes *laver* et *purifier* ne se présentent pas d'eux-mêmes sous la plume des auteurs. Le premier de ces deux termes est employé dans un sens figuré déjà par Jérémie (II., 22; IV., 14). » Ici, j'ai le regret de le constater, l'habile avocat des « Grafiens » a un peu trop présumé de l'inertie des lecteurs français. Celui qui veut relire mes articles auxquels se réfère M. Kuenen, verra qu'il s'agit de quelque chose de plus que des simples expressions « laver et être pur. » Voici ce qu'il en est : pour exprimer l'idée morale « laver quelqu'un d'un péché » les écrivains hébreux emploient régulièrement des verbes tels que *rahaç*, *thahér*, *zakké*, *naqqé*, etc., tandis

Digitized by Google

que la locution *Kabbês-méawon* est particulière au psaume LI, 4. Or, étant donné d'une part, que le terme *kabbés* signifie au propre « laver des vêtements, » et d'autre part, que le précepte de laver les vêtements dans le rite de la purification appartient exclusivement au code sacerdotal, n'est-on pas forcément conduit à voir dans l'expression du psalmiste une idéalisation poétique de la formule lévitique *wekibbês begâdâw wethâhér*, « il lavera ses vêtements et sera pur? » A cette considération j'ai ajouté cet autre fait remarquable que le verbe *thâhér* est propre au style du code sacerdotal et ne se trouve pas dans les autres parties du Pentateuque.

Dans mes articles précités, j'ai eu soin de donner les passages comparés en caractères hébreux afin d'y appeler l'attention, je suis donc très surpris de voir par la réponse de M. Kuenen que le savant vétéran des études bibliques les ait lus sans s'apercevoir de rien et se soit ainsi laissé échapper la substance même de ma démonstration. Quant à l'usage du verbe *kabbés* dans Jérémie qu'invoque M. Kuenen, si l'analogie en est aussi certaine que M. Kuenen le semble supposer, loin de nuire à mon opinion, il l'affirmera par une preuve de plus, en faisant constater l'existence du code sacerdotal sous le règne de Josias ou de Joachim suivant la date que l'on admettra pour le chapitre II de ce prophète. Après cela je me crois autorisé à penser que M. Kuenen réparera bientôt le désidératum de son argumentation et ne trouvera plus que ma démonstration est « d'une si rare insignifiance. »

Ce que M. Kuenen dit à propos du verset 9 du même psaume est bien autrement surprenant. Je cite textuellement. « Le rapport entre le verset 9 et la loi sacerdotale n'est pas moins problématique. Le poète dit : « Purifie-moi avec l'hysope et je serai net ; lave-moi « et je deviendrai plus blanc que la neige. » Sans doute il ressort de ce passage que l'hysope servait aux purifications ; mais ces purifications n'ont pas été introduites par le code sacerdotal : il en a simplement réglé l'emploi, naturellement autant que possible en conformité avec l'usage établi. Aussi a-t-il admis l'usage de l'hysope. Il n'est nullement démontré que le psalmiste fasse allusion à la loi écrite et non pas simplement à l'usage que la loi sanctionna plus tard. » Supprimons toutes les exclamations que provoque une pareille argumentation et regardons au fond de la chose. En suivant M. Kuenen sur le terrain de « l'usage » vers

Digitized by Google

lequel il s'est plu à me conduire, je prends la liberté de lui rappeler, ce qu'il n'aurait pas dû oublier, que les rites des purifications ne furent pas pratiqués pendant toute la durée de la captivité. Le psalmiste n'a donc pu emprunter la purification avec l'hysope à un usage qui n'existait pas, mais à un code écrit et antérieur à l'exil et alors ce ne peut être que le code lévitique puisque tous les autres, notamment le Deutéronome, ignorent absolument l'emploi de l'hysope à cet effet. Je crois donc inutile d'y insister plus longtemps; en comparant ma preuve avec l'objection de mon adversaire, les lecteurs jugeront facilement de quel côté se trouve la « rare insignifiance » dont les « Grafiens » aiment à stigmatiser les arguments qui leur déplaisent.

II. — *Ézéchiel, XX.*

En dehors des allusions précédentes qui se rapportent aux rites, j'en avais relevé dans Ézéchiel, xx, deux autres ayant trait aux parties historiques du code sacerdotal. M. Kuenen trouve étrange que j'aie renvoyé les « Grafiens » à ce passage plutôt qu'aux enseignements des prophètes relatifs au sacerdoce, aux sacrifices et aux fêtes. Ces derniers, semble-t-il, se prêteraient beaucoup mieux à une comparaison avec la législation sacerdotale. C'est justement parce que ces comparaisons demandent de très longs développements que je n'ai pu les introduire dans le cadre étroit de mon article sur Esdras et je me suis contenté de marquer en passant quelques faits matériels qui attestent qu'Ézéchiel connaissait le Lévitique. Du reste, la base de la théorie grafienne consiste dans un argument *a silentio* qui ne me paraît pas avoir une grande valeur et, au lieu d'entamer des discussions sur des passages ambigus ou obscurs, je me suis borné à donner des faits. M. Kuenen a pu voir d'ailleurs par mes derniers écrits que je ne déserte pas les discussions exégétiques; peut-être les Grafiens me doivent-ils déjà quelques réponses aux questions que je leur ai adressées sur le domaine qu'ils affectionnent le plus. « Le chapitre xx d'Ezéchiel se fait remarquer par des contingences particulièrement nombreuses avec le langage et le contenu du code sacerdotal; il est manifeste que l'un a servi de modèle à l'autre. » C'est par ces mots que M. Smend résume l'appréciation générale et depuis longtemps admise dans toutes les écoles exégétiques. Elle m'a servi à moi

Digitized by Google

aussi de point de départ bien entendu en mentionnant les passages dont j'ai revendiqué la priorité pour le code sacerdotal. Pour échapper à mes preuves, M. Kuenen ne trouve d'autre moyen que d'introduire dans sa réponse un élément théologique et, je regrette de le dire, absolument imaginaire, le « dogme inattaquable » du prophète. Puis, Ézéchiel n'a rien lu de l'histoire de son peuple, il lui a suffi de croire « de toute son âme » qu'Israël a toujours été corrompu pour faire son violent « réquisitoire. » Cette nouvelle appréciation est également inventée pour le besoin de la cause. M. Smend, un « grafien » lui-même, avait pourtant insisté avec un tact parfait sur le « ton généralement amical du chapitre xx, qui, en se détournant de la menace de xiv, 7, ne fait que développer et motiver la parénèse du verset 6. » Au fait, nulle part ailleurs Ézéchiel ne montre relativement plus de calme et de sang froid que dans cette harangue, où il expose devant plusieurs « anciens d'Israël (v. 1)» qui n'étaient probablement pas les premiers venus, dans un ordre gradué les transgressions dont le peuple s'était rendu coupable envers son Dieu. Il divise l'histoire d'Israël en trois périodes distinctes marquées chacune par des crimes d'un caractère particulier : 1° la captivité d'Égypte avec l'idolâtrie égyptienne (5-9) ; 2° le séjour dans le désert, marqué par les nombreuses profanations du sabbat (10-26); 3° l'établissement en Palestine, caractérisé par le culte des « Hauts lieux » ou *Bamot* (27-29). La division est si intentionnelle que le prophète ne se lasse pas de rappeler le milieu où chacun de ces péchés avait été commis. Mais la période du séjour dans le désert est celle qu'il traite avec le plus d'ampleur. Il la subdivise en deux époques et dans chacune d'elles il rappelle le même péché caractéristique de la période entière, savoir la profanation du sabbat (v. 13 et v. 21). Les événements de cette période sont même pour lui les types des temps messianiques (34-38). Le simple bon sens suffit pour y faire voir la main d'un lettré qui suit un ordre de faits chronologiquement déterminé dans la littérature religieuse de son peuple ; la tradition seule n'aurait jamais pu fournir la double subdivision de la 2e période ni en définir le péché saillant ; au contraire, elle aurait fait remonter le culte des *bamot* à la sortie d'Égypte et aurait passé sous silence un aussi menu détail que la profanation du sabbat. Comment donc ne pas conclure qu'il a lu le code sacerdotal qui contient précisément tous les faits mentionnés par le prophète?

Digitized by Google

1° Le culte des dieux égyptiens pendant la captivité d'Égypte est supposé, outre le passage du Deutéronome XXIX, 15 suiv. qui en parle sur un ton dubitatif, dans celui du Lévitique XVIII, 3-5 qui défend expressément le culte égyptien, et fait ainsi supposer qu'il avait été pratiqué.

2° L'affirmation selon laquelle Dieu était sur le point d'exterminer Israël en Égypte (8) rappelle le passage Exode V, 3 qui motive la nécessité pour le peuple de sacrifier à Iahwé, par la crainte qu'il ne le détruise par la peste ou par l'épée (יִפְגָּעֵנוּ בַדֶּבֶר אוֹ בַחָרֶב). Ézéchiel en conclut qu'ils s'étaient attiré la colère de Dieu par leur idolâtrie et leur désobéissance ; on sait en effet que les anciens d'Israël n'avaient pas accompagné Moïse et Aaron dans cette mission.

3° et 4° La réitération des profanations du sabbat dans les deux époques du séjour au désert, résulte, pour la première génération, du récit de l'Exode, XVI, 27 suiv. qui eut lieu peu de temps après la sortie d'Égypte ; pour la seconde génération, après l'extinction de l'ancienne, 38 ans plus tard, de Nombres, XV, 32 suiv. rapportant qu'un Israélite se rendit coupable de ramasser du bois le jour du sabbat, naturellement pour le besoin de ses travaux.

Tous ces passages sont particuliers au code sacerdotal et ne se rencontrent pas dans les codes réputés antérieurs, le document jéhoviste et le Deutéronome. En les empruntant dans l'intérêt de sa harangue, Ézéchiel a suivi un procédé qui est d'un usage général chez les prédicateurs et qui consiste à transformer les actes de quelques individus en un ensemble caractéristique du peuple tout entier. Pour Jésus, tous les Pharisiens sont des hypocrites et Jérusalem a le triste privilège de tuer les prophètes (Mathieu, XXIII, 2-37) ; d'après saint Paul tous les Juifs sont des Judas (Actes, VII, 52). M. Kuenen fait à ce sujet une remarque pleine de candeur : « En tous cas, dit-il, ces allusions ne seraient pas à l'honneur d'Ézéchiel. Si elles étaient réelles, il n'aurait pas seulement lu le code sacerdotal, mais de plus il en aurait abusé d'une façon toute rabbinique. » Au risque de faire rougir quelques « purs » parmi les « Grafiens », je leur répondrai sans hésitation aucune : oui, Ézéchiel a été à la fois prophète et rabbin ; bien d'autres que lui ont exercé sans grand désavantage ces deux métiers en même temps,

Digitized by Google

et cette considération me dispense d'ajouter la formule « sauf votre respect » qui aurait été autrement inévitable en pareil cas. Chose curieuse, sous prétexte de laver Ézéchiel d'une pareille exégèse et d'avoir, je ne sais pourquoi, « mal interprété » le code sacerdotal, M. Kuenen lui attribue le dogme inattaquable de la corruption continuelle d'Israël. Mais une telle conviction n'a pu s'enraciner dans l'esprit du prophète que par des lectures assidues dans les écrits historiques du genre du code sacerdotal. S'il n'avait en faveur de son dire que ce raisonnement banal : « Israël a souffert, donc il a été coupable » il se serait tenu dans le vague et aurait rempli le vide des faits par des figures de rhétorique chauffées à blanc, semblables à celles dont il est coutumier ; il n'aurait en aucun cas pu spécifier des détails qui échappent à la tradition populaire. C'est précisément parce qu'il emprunte ses données à une source révélée qui défie tout doute, que son exposition est méthodique et pleine de faits, au point de ressembler plutôt à un cours d'histoire religieuse qu'à un réquisitoire d'un procureur indigné.

Après ce qui vient d'être dit on comprendra aisément pourquoi j'ai vu dans le verset 23 qui mentionne le serment fait par Dieu *dans le désert* de disperser les Israélites parmi les peuples étrangers, des réminiscences de Lévitique XXXIII, 14 suiv. qui contient cette menace. Des menaces analogues reviennent, il est vrai, dans Deutéronome XXVIII, 15 suiv., et comme ce dernier passage est aussi regardé par les « Grafiens » comme postérieur à l'exil, le résultat en serait le même, en démontrant qu'il a déjà existé au temps d'Ézéchiel. Mais une autre raison m'avait fait penser plutôt au passage du Lévitique, c'est l'emploi, pour « disperser », du verbe *zérab* qui ne se rencontre nulle part ailleurs, abstraction faite naturellement des écrivains postérieurs. M. Kuenen ne s'est pas douté de cette nécessité philologique ; il opine même que l'expression « dans le désert » est le simple équivalent des mots « avant d'entrer en Canaan ». Nos lecteurs qui savent déjà avec quel soin minutieux le prophète divise cette période, apprécieront à sa juste valeur cette atténuation tendancielle. Mais écoutons encore M. Kuenen : « D'ailleurs, il n'est pas besoin de discuter plus longuement la question ; car le prophète ne peut faire allusion ni à l'un ni à l'autre de ces deux passages du Lévétique et du Deutéronome. Ils ont, en effet, ceci de commun, qu'ils opposent la bénédiction à la malédiction

Digitized by Google

et laissent à Israël la liberté de choisir entre les deux alternatives. Ézéchiel, au contraire, mentionne un serment par lequel Iahwé a pris l'engagement de disperser Israël parmi les nations. Chez lui, point d'alternative, et comme de juste, dans le Lévitique et le Deutéronome où l'alternative existe, il n'y a point de serment.»

Voilà le pauvre prophète chargé par les « Grafiens » d'un nouveau « dogme », l'exil à tout prix d'Israël. Cela me paraît dépasser de cent coudées les abus exégétiques des Rabbins ; mais passons et rappelons à notre savant adversaire qu'Ézéchiel avait proclamé deux chapitres auparavant cette théorie, seule vraie selon lui, que Dieu ne punit pas les enfants pour les péchés de leurs parents (chap. XVIII) ; comment se serait-il si brutalement et si vite contredit en présence d'auditeurs intelligents ? Comment et par quel coup de tête se serait-il subitement converti au dicton : « Les pères ont mangé du verjus et les enfants ont les dents agacées », contre lequel il fait pousser à Iahwé des cris d'indignation, accompagnés d'un serment solennel pour en confirmer la vérité (ibid., v. 3)? On se demande quel motif Ézéchiel a pu avoir pour se démentir aussitôt en parlant d'un serment divin dont personne n'avait connaissance. Voilà dans quelles difficultés les « Grafiens » se sont engagés pour l'amour de leur système. D'ailleurs le peu de fondement d'une telle supposition apparaît déjà par cette réflexion élémentaire que, si le serment du désert avait un caractère irrévocable, Dieu n'avait qu'à accomplir sans retard la dispersion des Israélites, au lieu de les conduire en Palestine et de les y établir pendant plusieurs siècles. Et que serait devenu le serment si Israël s'était amendé depuis? Heureusement, toutes ces bizarreries et toutes ces énigmes n'existent pas. Ézéchiel ne s'est pas contredit et Iahwé n'a pas commis un acte aussi cruel qu'irréfléchi. Tous les serments divins sont conditionnels parce qu'ils ont pour but unique l'amélioration du peuple. Si le prophète a insisté sur le serment du *désert*, c'est que ce serment était consigné dans le livre de la loi dans deux passages différents, dont celui du Lèvitique lui a fourni l'expression *zérab* que j'ai relevée plus haut.

Comme on le voit, en mentionnant le serment fait par Dieu dans le désert, Ézéchiel n'a rien *interprété* et encore moins *mal interprété* le passage du Lévitique, il s'en est simplement servi en vue de sa parénèse sans l'accompagner du plus léger commentaire. Mais il est curieux de constater que les « Grafiens »

Digitized by Google

n'hésitent pas à imputer à notre prophète des erreurs d'histoire et d'interprétation d'une gravité excessive, toutes les fois que cela leur convient. En voici un exemple. Dans le passage 25-26, ces savants mettent cette idée bizarre que Dieu, irrité de ce que les Israélites rejetaient continuellement ses bonnes lois, leur aurait donné exprès de mauvaises lois afin d'achever leur perte. Les mots ואטמא אותם במתנותם בהעביר כל־פטר רחם למען אשר ידעו אשר אני יהוה du verset 26 sont traduits comme il suit : *Et je les ai souillés par leurs offrandes, par l'action de sacrifier tout premier-né pour les faire frémir d'horreur, afin qu'ils reconnussent que je suis Iahwé.* » C'est-à-dire, le Iahwé que prêchent les prophètes (cf. VI, 12). Ils ont été obligés de sacrifier leurs enfants par l'ordre même de Iahwé, afin que, indignés de leur propre faire, ils en vinssent à reconnaître que tout leur penser relatif à Dieu et aux choses divines était faux ». Je doute qu'une semblable argutie soit jamais venue à l'idée d'un rabbin ou d'un byzantin parmi les plus ingénieux. Avis aux avocats embarrassés : le recéleur qui achète pour un rien les objets précieux dérobés par le voleur, n'a voulu qu'enseigner à celui-ci la vilenie du vol ; le misérable qui exploite le vice des personnes légères, le fait dans le but louable de leur inspirer le dégoût de la prostitution. Il y a plus ; les enseignements d'Ézéchiel se compliqueraient encore d'autres erreurs. « L'usage du sacrifice d'enfant se propagea énormément au VII^e siècle et il ne s'adressait pas seulement à Moloch mais aussi (comme le montre également ce passage) à Iahwé, en étendant le précepte « tout premier-né est à moi » en même temps à ceux de l'espèce humaine. Jérémie conteste que Iahwé ait jamais songé à pareille chose (VII, 31 ; XIX, 5) ; Ézéchiel admet au contraire la justesse de cette conséquence. Il semble en effet être (par erreur) d'avis que les sacrifices d'enfants étaient un ancien usage en Israël... Il n'a pu parler comme il a parlé ici, qu'en regardant l'ensemble de la tradition comme l'expression de la volonté divine, et il ne peut pas avoir visé par exemple Exode XIII, 12 qui dit justement le contraire de ce qu'il y a ici. » Je me suis borné à citer les paroles mêmes de M. Smend qui résume en ce lieu les recherches de l'école grafienne, mais je mentirais à mes convictions si je ne disais pas franchement que tout ce raisonnement manque de base, car la traduction sur laquelle on s'appuie contient presque autant d'erreurs que de mots

Digitized by Google

1° Le verset 25 n'affirme pas l'idée absurde que Dieu aurait donné lui-même de mauvaises lois : une telle pensée, si le prophète pouvait jamais la concevoir, eût été exprimée d'une manière affirmative par חקים רעים ומשפטי מות ; la forme négative לא טובים et לא יחיו בהם est choisie avec l'intention d'indiquer que ces lois particulières étaient dépourvues des excellentes qualités propres à toutes les autres ; qu'elles avaient un but extérieur et ne se recommandaient pas par leur valeur intrinsèque ; mais cela n'équivaut nullement à l'affirmation qu'elles étaient mauvaises et destructrices.

2° La phrase ואטמא אותם dont le sujet est Dieu, ne saurait signifier « je les ai souillés ou contaminés ». Il n'y a que l'être impur qui souille ou contamine : au propre, c'est le cadavre, le lépreux ; au figuré, c'est l'action immorale. Le Dieu d'Ézéchiel, être juste et saint par excellence, ne peut souffrir, encore moins ordonner la pratique d'une action impure. Ces mots ne sauraient donc pas signifier « j'ai ordonné qu'ils se souillassent », ni même avoir le sens atténué de « j'ai permis qu'ils se souillassent » ; c'était précisément la vocation des prophètes de protester contre de semblables crimes. En réalité, cette phrase offre la formule légale usitée en cas d'impureté par le prêtre qui prononce le mot טמא « impur » et signifie, par conséquent : « Je les ai déclarés impurs ».

3° Le mot במתנותם est le seul complément indirect du verbe : l'impureté qui leur a été octroyée est relative à leurs dons, lesquels sont devenus par cela même impurs.

4° La traduction de העביר par « sacrifier » est doublement inexacte. Au point de vue historique, il est certain que les sacrifices d'enfants ne se bornaient pas aux premiers-nés seuls ; Ézéchiel même affirme le contraire (xxiii, 37, 39). Au point de vue de la langue, העביר seul ne signifie jamais « sacrifier » ; Ézéchiel emploie dans ce sens le verbe שחט « immoler » (xxiii, 39), ou זבח (xvi, 20). Il ne peut non plus signifier « passer » au sens de « livrer, remettre » : il faut pour cela le complément indirect ל suivi des suffixes personnels, à l'instar des בהעביר אותם להם de xxi, 21. Ce verbe dont פטר רחם est le complément direct, n'a qu'un seul sens acceptable ici : c'est celui de « passer, éloigner, écarter ». Comparez Jérémie xlvi, 17 ; 2. Samuel, xii, 13 ; Esther, viii, 3 ; Job, vii, 21. Au chapitre xlviii, 14, Ézéchiel emploie ce verbe au sens propre de « déplacer, aliéner » ; ici, il le prend au sens figuré.

Digitized by Google

5° La ponctuation אשמם est due à la répugnance qu'avaient les Massorètes à attribuer à Dieu le désir de rendre Israël coupable אשם ; ils y ont donc cherché le hiphil de שמם « être désolé ». Les critiques ont tort de les suivre. En réalité, il faut lire אשמם « afin de les déclarer coupables et indignes ». Comparez האשימם (Psaumes v, 11), « déclare-les coupables, indignes de ton secours ».

6° Le membre de phrase אני יהוה n'a pas seulement en vue la puissance de Iahwé, mais tout particulièrement son autorité irrécusable comme législateur. C'est la formule solennelle des lois sacerdotales, répétée d'innombrables fois dans le Lévitique, surtout dans les chapitres XVIII-XXII.

En un mot, le verset 26 doit se traduire de la manière suivante :

Je les ai déclarés impurs relativement à leurs offrandes, en éloignant tout premier-né afin de les déclarer coupables (indignes), afin qu'ils sussent que j'étais Iahwé (l'autorité suprême).

Comme on le voit, le prophète fait allusion au remplacement des premiers-nés par les lévites stipulé dans la législation du désert (Nombres, VIII, 5-18). Ezéchiel interprète ce fait, qui est en tout cas un acte de méfiance à l'égard du peuple dans sa généralité, comme un rejet par cause d'indignité des premiers-nés d'officier dans les rites sacrés et comme un sujet continuel de méditation pour le peuple sur l'autorité suprême de Iahwé en qualité de législateur. C'est une nouvelle référence, et des plus claires, au code sacerdotal. Elle est même suivie par une autre au verset 27 qui reproche aux ancêtres des Israélites d'avoir joint le blasphème à la rébellion עוד זאת גדפו אותי אבותיכם במעלם בי מעל ; c'est le fait raconté dans Lévitique, XXIV, 10-23, qui a motivé une sévère répression. Ezéchiel a, ici encore, généralisé le crime dans l'intérêt de sa prédication, mais il ne l'a pas inventé.

Complétons ces recherches en appelant l'attention sur les points qui n'ont pas été traités dans la discussion précédente. L'expression אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (11, 13, 21 ; cf. XXXIII, 15) figure notoirement dans Lévitique, XVIII, 5, où elle est motivée par la destruction des Cananéens, dont les Israélites ne doivent pas suivre les coutumes, afin de ne pas périr comme eux (ibid., 24-29, et Deutéronome (XXX, 15-20) ; chez Ezéchiel, au contraire, elle se présente brusquement sous forme d'un axiome bien entendu et depuis longtemps connu. Il ne peut donc pas subsister le moindre

Digitized by Google

doute sur l'originalité du passage du Lévitique. C'est encore à la même législation sacerdotale qu'il a emprunté sa donnée sur le sabbat (12-20), laquelle est un simple abrégé du passage de l'Exode, XXXI, 13. Les mots אות ביני וביניהם « (le sabbat) est un signe entre moi et eux » sont absolument inintelligibles, sans le récit de la création en six jours et du repos divin au septième jour (ib., 17), récit qui est de source élohistico-sacerdotale (Genèse, II, 1-3.; Exode, XIX, 8-11).

En terminant, je crois utile de résumer brièvement la triple série des faits qui prouvent la connaissance du code sacerdotal à l'époque de la captivité de Babylone.

a) Rites propres à ce code et suspendus pendant l'exil :

1. La prescription de laver les vêtements en cas d'impureté. (Psaume LI, 4.)

2. La purification avec l'hysope. (Ib., 9.)

b) Récits et données propres à ce code et inconnus d'ailleurs :

3. L'adoration des dieux égyptiens par les Israélites pendant la captivité. (Ézéchiel, XX, 7.)

4. Dieu allait exterminer les Israélites pour ce péché. (Ib., 8.)

5. La sanctification du sabbat commémore le repos divin en ce jour. (Ib., 12.)

6. Les profanations du sabbat dans la première époque du séjour au désert. (Ib., 13.)

7. Les profanations du sabbat dans la deuxième époque du séjour au désert. (Ib., 21.)

8. Dieu jure dans le désert de disperser les Israélites parmi les païens. (Ib., 23.)

9. Les premiers-nés sont déclarés indignes de fonctionner dans les sacrifices. (Ib., 26.)

10. Les Israélites ajoutent à leurs autres péchés celui du blasphème. (Ib., 27.)

c) Expressions propres au code sacerdotal :

11. « Lever la main (*nâsâ yâd*) » au sens d' « affirmer ». (Ib. 5, 6, 15, 23.)

12. « Moi, Iahwé, votre Dieu (*ani Iahwe elôhékem*) » formule d'affirmation. (Ib., 5.)

13. « Épier (*tur*) » pour « préparer, procurer ». (Ib., 6.)

14. « Disperser ». (*zârôt b*; Ib., 23.)

15. *Pether rehem* pour « premier-né ». (Ib., 25.)

Digitized by Google

16. Le verbe intransitif « *thâhêr* » être pur. (Psaume LI, 4.)

Les « Grafiens » affirment n'avoir découvert aucun vestige du code sacerdotal dans les récits de l'exil; nous croyons qu'ils ont mal cherché et nous signalons à leur attention dans deux textes seulement 16 preuves *positives* à l'appui de l'opinion contraire. Peut-être les déclareront-ils de nouveau « d'une rare insignifiance », mais du moins cela fera réfléchir les autres. Ces savants seront, du reste, les derniers à s'en plaindre, puisque M. Kuenen nous dit « qu'ils ont appris par expérience que chaque nouvelle attaque contre les fondements de leur hypothèse ne sert qu'à la consolider ». S'il en est ainsi, il serait très peu charitable de ma part de ne pas contribuer à leur triomphe final par quelques-unes de ces attaques magiques qui, en fin de compte, n'exigent pas trop d'effort. Je les prie donc de compter sans faute sur ma collaboration.

J. HALÉVY.

Digitized by Google

DU MERVEILLEUX DANS LUCAIN

I

Dans un article paru il y a une dizaine d'années [1], M. Girard remarquait que Lucain pouvait nous aider à connaître l'état des esprits sous Néron : « Le témoignage le plus expressif de l'incohérence intellectuelle et morale qui caractérise cette débauche de quatorze ans dans la toute-puissance, c'est la Pharsale de Lucain. » Nous trouvons dans ce poème autre chose encore : si l'on peut juger des sentiments religieux des lecteurs de la Pharsale par ceux du poète lui-même, il y aurait eu en ce moment à Rome une singulière incohérence religieuse et philosophique. Les doctrines d'Epicure et de Zénon, les superstitions populaires, apparaissent successivement dans les vers de Lucain, sans que le poète prenne souci de les concilier. Mais ce système, si l'on peut appeler ainsi un amalgame de croyances, est-il celui des contemporains, ou simplement celui du poète? Lucain a-t-il écouté et transcrit les opinions de son monde, ou n'a-t-il suivi que sa propre fantaisie? Est-ce un historien, ou un poète? On admettait généralement, depuis Servius, que Lucain avait composé plutôt une œuvre historique qu'un véritable poème; M. Girard a prouvé le contraire, et montré que Lucain n'est pas fidèle à l'histoire, mais simplement à la chronologie : « Quand on voit ces altérations profondes des personnages et des faits, on a peine à comprendre qu'on ait pu reprocher à Lucain d'être trop historien. C'est le reproche contraire qu'il mérite, s'il est vrai que l'histoire est autre chose que la notation exacte des faits, des temps et des lieux. »

La conclusion semble exacte, au point de vue politique : il paraît bien démontré que les idées républicaines de Lucain, ainsi que sa haine contre Néron, haine causée par des froissements d'amour-

1) *Un poète républicain sous Néron.* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet 1875.)

Digitized by Google

propre, ont altéré son sens historique, ont dicté au poète, blessé dans sa vanité, une œuvre de passion et non de vérité. Mais ont-elles eu une influence égale sur ses opinions religieuses? Lucain ne pouvait prendre en aversion la religion de Néron, qui n'en avait guère, au témoignage de Suétone[1]. De plus, quoique le stoïcisme fût généralement professé par l'opposition, par les mécontents, Lucain n'en fait pas son unique credo, et le mélange avec une forte proportion d'épicurisme. Nous pouvons donc considérer ses opinions philosophiques et religieuses, comme réflétant en partie les idées de son temps; et l'étude du merveilleux dans la *Pharsale* nous permettra de conclure, avec quelques réserves[2], aux croyances de ses contemporains. Voici ce que, à ce point de vue, la lecture de la *Pharsale* nous amènerait à penser : le stoïcisme et l'épicurisme qui, malgré leur opposition apparente, sont plutôt séparés par une querelle de mots que par le fond même des choses, s'étaient pour ainsi dire réconciliés à Rome. Horace, par exemple, qui n'est assermenté à aucune école, sans faire la synthèse des deux doctrines autrefois ennemies, les comprend dans la même indifférence : il passe sans scrupules de l'une à l'autre. Sénèque lui-même, tout en proclamant bien haut qu'il est stoïcien, emprunte plus d'une idée à Épicure, et ne s'en cache pas. En sa qualité de neveu de Sénèque, Lucain avait l'esprit large; comme son oncle, il emprunte, sans trop compter, à Épicure ou à Zénon. Je trouve dans son poème un mélange de doctrines philosophiques, de croyances religieuses, de superstitions populaires, qui devait composer le sentiment religieux de plus d'un Romain sous Néron.

II

Influence d'Épicure sur Lucain.

Lucain a subi très fortement l'influence d'Épicure, probablement par l'intermédiaire de Lucrèce : non seulement il nie la Providence,

1) « Religionum usquequaque contemptor præter unius Deæ Syriæ. Hanc mox ita sprevit, ut urinâ contaminaret. » (*Nero*, cap. LVI.)

2) Surtout en faisant le départ de ce qui est littéraire dans son œuvre, de ce qui est chez lui non pas reproduction fidèle des croyances, mais asservissement aux formules épiques.

Digitized by Google

comme Épicure (*Pharsale*, l. VII, v. 445-450) mais encore il reproduit certaines explications spéciales à Lucrèce[1]. C'est par l'influence des doctrines épicuriennes, que j'explique le scepticisme de Lucain pour les dieux, les légendes, les apparitions, les enfers, et l'existence de l'âme.

Cela ne l'empêche pas de faire jouer un rôle dans son poème à ces divinités auxquelles il ne croit plus. Lucain parle très souvent des dieux : plus souvent encore il leur parle, et très sèchement. Lorsqu'il les invoque, c'est par pure habitude de poète et de déclamateur, c'est pour faire une apostrophe. Ses personnages croient aux dieux sous bénéfice d'inventaire. Cornélie, dans un de ces moments de tristesse où se sentant trop seul, un sceptique même voudrait croire à une puissance surnaturelle amie, Cornélie se demande si ses vœux servent à quelque chose, et s'il y a des dieux pour les entendre. (V, 778.) Ici Lucain fait parler une femme, et lui conserve au moins le doute, cette demi-croyance ; pour lui-même, son opinion est mieux arrêtée : « Aucun Dieu ne s'occupe des choses humaines. » (VII, 454.) Ici, il nie la Providence ; ailleurs, il va plus loin, et nie l'existence même des dieux : « Non, il n'y a pas de dieux pour nous... nous mentons en disant que Jupiter règne. » (VII, 445.) Mais alors, pourquoi accuser à tout moment ces dieux dont il nie l'existence ? Pourquoi prendre, quand il leur parle, un ton provoquant ? (VII, 58.) Ne nous attendons pas à voir agir dans la *Pharsale* de pareilles divinités, dont le pouvoir précaire et variable dépend du bon plaisir du poète : les dieux restent dans leur temple ; de temps en temps, Lucain ouvre la porte du sanctuaire, et dit son fait à la statue du dieu ; puis il referme, et tout est dit. La Providence n'apparaît pas : au fond, les dieux ne protègent personne, et n'ont entre eux ni ces rivalités ni ces discussions qui animent l'*Iliade*.

Tout en excluant de son poème les dieux mythologiques, Lucain accorde aux récits de la mythologie une large hospitalité : « c'est un envieux, celui qui enlève à l'antiquité ses légendes, celui qui rappelle les poètes à la vérité ! » (IX, 359.) A quoi bon revendiquer si hautement, presque avec aigreur, le droit qu'a le poète d'employer la fiction, pour en faire si bon marché soi-même, et prendre

1) Comparer par exemple l'explication de la chute des Anciles, dans la *Pharsale*, IX, 471-489, à la théorie des tourbillons dans Lucrèce, VI, 423-450.

Digitized by Google

soin de détruire à l'avance tout le charme de la légende ? A quoi bon proclamer l'indépendance de l'imagination, et fournir ainsi au lecteur une objection qu'il ne voyait pas ? Un conteur populaire annonce naïvement à son auditoire une histoire « qui est arrivée » ; un narrateur plus habile la raconte de telle façon qu'on la croit réelle ; Lucain, lui, prévient qu'il va narrer des légendes et qu'un envieux seul pourrait l'en blâmer. On pourrait reprocher pourtant à ce poète sceptique d'introduire dans son œuvre une mythologie à laquelle il ne croit pas. Mais Lucain voulait faire un poème épique : trouvant des légendes dans les modèles du genre, il en mit dans son œuvre, sans se rendre compte de la différence des pays et des époques. Dans la *Pharsale*, rien ne ménage la transition de l'histoire à la fiction. A côté d'événements presque contemporains, les légendes empruntées à un autre âge, à une autre religion, sont froides et décolorées. Ces réminiscences classiques sont d'un poète un peu pédant. Lucain veut-il prouver qu'il n'a pas encore oublié sa leçon de mythologie grecque ? Sa mémoire trop fidèle ne nous fait pas grâce d'un seul souvenir classique, et presque toujours ce souvenir arrive fort mal à propos, au milieu d'un récit qui pouvait devenir émouvant. Ces légendes que Lucain accumule nous lassent d'autant plus vite qu'il ne cache pas son scepticisme. Après avoir prévenu une première fois le lecteur qu'il avait le droit de lui raconter des légendes, le poète lui rappelle à chaque instant qu'il n'en garantit pas l'authenticité. Il n'avance rien en son propre nom, et annonce, sous toutes réserves, que les Syrtes sont le séjour favori d'un Triton. Non content de douter des fictions, Lucain veut les expliquer toutes, sans respecter même les légendes nationales : les boucliers sacrés, par exemple, ne sont plus un présent des dieux, mais d'un ouragan, qui les avait arrachés à quelque peuple. Le poète est un peu léger dans un aussi grave sujet. De plus, il est imprudent ; comment, après une pareille explication de la légende romaine, parler sérieusement d'une légende grecque, de ces gouttes de sang qui, tombées de la tête de Méduse, donnent naissance à d'innombrables serpents ? Le poète n'a épargné ni son temps, ni sa peine, nous dit-il, pour trouver une explication scientifique à la multitude de ces reptiles ; en désespoir de cause, il se résout à donner la solution mythologique, tout en s'égayant doucement de cette tradition : Persée jette l'étonnement partout où il passe, et fait lever toutes les têtes : « qui,

Digitized by Google

en effet, lorsqu'un si grand oiseau passe, ne tournerait les yeux vers le ciel ? » Ailleurs Lucain mêlera d'une façon plus fâcheuse encore la physique à la mythologie : Iris, la messagère des dieux dans l'*Énéide*, devient dans la *Pharsale* un siphon. Ici l'explication scientifique vaut-elle mieux que la légende poétique ?

Cet amour de la science n'empêche pas Lucain d'aimer le fantastique, et de le préférer au merveilleux classique. Il abuse étrangement de cette théorie d'Aristote : « il faut, dans la tragédie, introduire le merveilleux, mais, dans l'épopée, l'invraisemblable s'accepte plus facilement, parce que nous n'assistons pas à l'action. » (*Poétique*, XXV, 3.) Ce précepte, déjà contestable pour une épopée antique, n'était nullement applicable à un poème sur l'histoire contemporaine. Mais Lucain n'obéit qu'à son imagination ; l'extraordinaire, l'invraisemblable l'attirent : un soldat est percé de deux flèches à la fois ; l'une traverse le dos, l'autre la poitrine, et les deux pointes se rencontrent au milieu du corps ; le sang se demande par quelle blessure il sortira, et il se décide enfin à repousser les deux traits en même temps. (III, 588.) L'invraisemblable même ne suffit pas à Lucain ; il lui faut l'impossible : un soldat, qui, à lui seul vient d'arrêter une armée, est criblé d'un si grand nombre de traits « que rien ne protège plus les organes vitaux mis à nu, si ce n'est les javelots eux-mêmes qui se dressent piqués dans ses os. » (VI, 194.) Voilà bien l'imagination de Lucain ; c'est ainsi qu'il a essayé de remplacer par un surnaturel bizarre le merveilleux classique auquel il ne croyait plus.

Sans doute la place matérielle qu'occupe le merveilleux dans la *Pharsale* est très considérable ; mais son importance est presque nulle, si l'on étudie l'influence des dieux de Lucain sur les actions de ses héros. On pourrait supprimer tout le merveilleux de la Pharsale, sans enlever au moindre événement sa raison d'être. Les apparitions, celle de Julie, par exemple, ont aussi peu d'importance dans le poème qu'un rêve dans la vie réelle.

Lucain ne croyait sans doute guère aux apparitions des morts ; il n'y en a qu'une seule dans ce que nous possédons de la *Pharsale*, celle de Julie. Encore est-ce plutôt un rêve de Pompée qu'une réelle apparition. L'important, du reste, pour le poète, était de servir à ses auditeurs un morceau de haut goût ; l'ombre de Julie vient effrayer Pompée, sans aucune nécessité pour la marche du poème, mais elle donne de curieux renseignements sur les enfers. La terre s'entr'ouvre,

Digitized by Google

et Pompée voit apparaître la figure attristée de Julie ; « semblable à une furie, elle se dresse sur son sépulcre enflammé. » (III, 9.) Julie en effet, est devenue une véritable Mégère : elle injurie Cornélie, et reproche à cette « courtisane » d'avoir épousé Pompée « sur son bûcher encore tiède. » L'image est bizarre ; de plus, en deux ans le bûcher avait eu le temps de se refroidir. Ce n'est pas tout : Julie annonce à Pompée qu'elle a l'intention de les surveiller ; plus de nuits tranquilles, plus d'amour ; elle attend son ancien époux dans e Tartare. — Décidément, Pompée ne rêve pas : il a un cauchemar. Tout est forcé dans cet épisode : le poète a voulu faire du nouveau, et ses innovations sont au moins singulières. Julie est précipitée des Champs-Élysées dans le Tartare, à cause de la guerre civile. Charon, en dieu prévoyant, comprend que sa vieille barque va devenir insuffisante, et prépare une véritable flottille. On agrandit le Tartare pour les nouveaux arrivants ; les Parques se mettent toutes les trois à couper le fil de la vie, et se fatiguent à la besogne. — Pompée se réveille enfin, et discute la réalité des rêves en termes assez obscurs. « Pourquoi, se dit-il, nous laisser effrayer par une image, une vaine vision ? ou bien l'âme après la mort ne sent plus rien, ou la mort même n'est rien. » Ce raisonnement rassure Pompée, quoique peu concluant. Que pense le poète lui-même de ce dilemme ? Croit-il à cette fantasmagorie ? Croit-il aux enfers ? Il y croit sans doute en poète, pour les décrire, mais il est trop de son époque pour pouvoir ajouter foi à des fables qui faisaient déjà rire les enfants au temps de Cicéron. Lorsque Pompée meurt, son âme monte au ciel des philosophes. Au lieu d'aller retrouver aux Champs-Élysées les ombres des vieux Romains, comme le prédit à Sextus le cadavre ranimé par Erichto (VI, 802), l'âme du héros s'élève vers la voûte du ciel, demeure du dieu de la foudre ; elle se mêle au cortège des âmes semi-divines qui suivent les astres dans leurs révolutions éternelles. (IX, 49 sqq.) Cette conception platonicienne ne satisfait pas encore le poète. L'âme de Pompée, pénétrée par la lumière de vérité, voit combien notre jour n'est qu'une nuit profonde, puis, prenant son vol, elle redescend dans les plaines de Thessalie, « et, vengeresse des crimes, elle s'arrêta dans la sainte poitrine de Brutus, dans l'esprit inébranlable de Caton. » La pensée est belle, et cette métempsycose d'un nouveau genre ne manque pas de grandeur : mais que reste-t-il de Pompée ? Un souvenir. C'est la conclusion de Lucrèce,

Digitized by Google

en y ajoutant un court voyage de l'âme après la mort. Le poète sceptique ne croit plus à l'immortalité de l'âme : elle n'est pour lui qu'une exception, une punition même. (VII, 470.) Ce scepticisme sur les dieux et la vie future me semble se rattacher naturellement aux progrès de l'épicurisme à Rome, grâce à l'ardente prédication de Lucrèce.

III

Influence du stoïcisme sur Lucain.

Mais Lucain n'est pas toujours épicurien. Nous avons vu qu'il est fort souvent disciple de Zénon. Ne pouvait-il introduire dans son poème un merveilleux conforme aux doctrines des stoïciens ? Ceux-ci accordaient à certaines idées abstraites une vie propre, même une véritable divinité. Nous voyons en effet Caton, dans la *Pharsale*, invoquer la Liberté (II, 302), et le poète, en son propre nom, adresser une ardente prière à la Concorde (IV, 189.) Mais ces divinités agissent-elles dans son poème ? Lorsque César s'apprête à passer le Rubicon, le poète dresse devant lui le spectre de Rome :

> Déjà des monts Alpins qu'il avait su franchir,
> César voyait au loin les vieux sommets blanchir ;
> Des bords du Rubicon menaçant l'Italie,
> De la guerre à venir son âme était remplie.
> Une nuit, à ses yeux apparaît tout en pleurs
> La tremblante Patrie, exhalant ses douleurs ;
> Ses cheveux sont épars ; triste, le regard sombre,
> D'une pâle lueur elle brille dans l'ombre,
> Et les bras nus, levant son front chargé de tours :
> « Arrêtez ! contre qui tournez-vous mes secours ?
> Où courez-vous ? restez sur ces bords déplorables.
> Jusqu'ici citoyens, un pas vous rend coupables [1]. »

Le passage est beau, plein de la grandeur romaine, je l'avoue ; pourquoi donc le poète nous prévient-il aussitôt que c'est une pure

1) Pour la curiosité du fait, j'emprunte cette traduction à Victor Hugo. Cette pièce, qui ne figure pas dans l'édition *ne varietur*, a été publiée en 1819 dans le *Conservateur littéraire*, t. I, p. 362.

Digitized by Google

invention, une beauté littéraire ? L'apparition n'a même pas besoin de disparaître, et nous voyons que ce n'est pas aux reproches de la Patrie, mais à ceux de sa conscience que répond César [1].

A ces divinités abstraites, destinées à remplacer les dieux épiques, Lucain a beau donner des cheveux, une voix, des bras : elles ne vivent pas. La Fortune elle-même, qui joue un rôle important dans la *Pharsale*, est une déesse bizarre, ou mieux, un mot obscur. Est-elle le hasard, ou le destin ? On ne sait, car elle a des caprices, même à l'égard de ses amis. (IV, 121.) Au fond, Lucain est fataliste : de toutes les divinités, la seule à laquelle il croit, c'est le *Fatum*, qui d'après les stoïciens se confond avec l'âme du monde. Un pareil dieu, qui n'a rien de personnel, convient-il à la poésie épique ? Sans doute, à l'époque de César, il semble bien régir le sort de Rome : une puissance mystérieuse, irrésistible, a l'air de pousser devant elle le peuple romain ; les événements se précipitent d'eux-mêmes ; quelques grands esprits seuls essayent de résister et de sauver la République. Cette situation, transportée dans un poème, pouvait présenter un intérêt plus dramatique peut-être qu'épique, mais, en fin de compte, un intérêt sérieux. Même en connaissant par l'histoire l'issue de la lutte de Pompée et de Caton contre César et le Destin, le lecteur pouvait s'intéresser jusqu'au bout à un récit poétique de ce combat. Tel est bien le but que paraît d'abord se proposer Lucain : « mon âme me pousse à raconter les causes de ces grandes choses ; une œuvre immense s'ouvre devant moi : qui a poussé aux armes le Peuple, fou de colère ? qui a arraché la paix au monde ? la jalousie des Destins, leur enchaînement. » (I, 67.) Mais pourquoi attribuer de la jalousie aux Destins ? D'où vient ce nouveau *Fatum*, qui n'est plus aveugle, ni nécessaire, et qui se livre à ses caprices ? Ce même Destin obéit-il aux dieux, ou leur est-il supérieur ? Lucain n'en sait rien. (V, 92.)

Même en obéissant à ses idées stoïciennes, Lucain ne peut ni croire, ni nous faire croire à ses divinités : il ne croit qu'à l'humanité, et le véritable dieu stoïcien de la *Pharsale*, c'est Caton. Le

1) « Lucain arrive nécessairement au fantastique, auquel d'ailleurs il est porté par nature. C'est le propre de ces imaginations fortes et incomplètes que ne soutient pas le sens de la vie. Son chef-d'œuvre en ce genre, c'est l'apparition de la Patrie, personnification puissante d'une idée vraie et des scrupules de celui qui va franchir le Rubicon. » (M. Girard, article cité.)

Digitized by Google

Caton de Lucain est bien original, et ne ressemble guère aux portraits qu'on en avait déjà tracés. Dans son fanatisme pour son héros, le poète, plus dévot que Sénèque, supprime les quelques taches de l'homme : Caton buvait, dans la réalité ; dans le poème, « pour lui, c'est un festin que de vaincre sa faim. » (II, 384,) Il pousse même l'abstinence jusqu'à refuser de l'eau en plein désert. (IX, 498). Il porte le costume classique du stoïcien, il a des disciples, et, supérieur à Zénon lui-même, il connaît l'avenir, il est inspiré par les dieux. Il sent que la divinité habite en lui ; de sa bouche s'échappent non des paroles, mais des oracles. Il devient l'égal de la divinité ; il prend place parmi les dieux indigètes ; il est tantôt le Père, tantôt le Mari de Rome. Enfin, c'est un dieu bon, une véritable Providence : après la mort de Pompée « le peuple tremblait ; Caton réchauffe les membres du peuple » (IX, 25) ; il se croit « né pour le monde entier » (II, 383) ; il voudrait se sacrifier pour l'humanité : « Que mon sang rachète les nations ! Que par ma mort soit effacé tout ce que les Romains ont mérité d'expier pour leurs mœurs. » (II, 312.) La pensée est belle, parce qu'ici Lucain est sérieux, et respecte son héros comme un dieu, plus qu'un dieu.

Voilà ce que Lucain doit au stoïcisme, et rien de plus. Car la Divinité toute-puissante dont parlent Caton et Lucain lui-même n'a aucune influence sur la marche des événements : le stoïcisme n'a pu rallumer dans l'âme du poète le sentiment religieux éteint par l'épicurisme.

IV

Des croyances populaires dans la Pharsale

La divination occupe dans la *Pharsale*, comme dans la vie romaine, une place très importante. Sur ce point, Lucain se sépare des doctrines philosophiques, et suit simplement les croyances populaires. Il est évident que, pour qu'on puisse croire à la divination, il faut croire à la fatalité de l'avenir. Or, l'école épicurienne n'admet pas la fatalité, et proclame la liberté humaine. Les stoïciens, il est vrai, admettent le Destin, et par suite, peuvent admettre la connaissance de l'avenir. Mais précisément, dans la *Pharsale*, le stoïcisme, personnifié dans Caton, condamne les oracles, les

Digitized by Google

déclare inutiles et mauvais. Lucain ne suit donc pas les opinions philosophiques, mais la tradition populaire, lorsqu'il introduit dans son poème les augures, les oracles, la sibylle et la magicienne. Seulement on voit que le poète écrit pour des lecteurs sceptiques, à qui la religion officielle ne suffit plus.

Les augures ne jouent qu'un bien médiocre rôle : il semble qu'en les introduisant dans son poème, Lucain ait cherché surtout un prétexte pour décrire des présages inédits, et pour prendre vivement à partie Jupiter : « Pourquoi, Maître de l'Olympe, t'a-t-il plu d'ajouter encore un souci aux inquiétudes des mortels? Pourquoi connaissent-ils, par de cruels présages, les désastres à venir? Laisse inopiné tout ce que tu prépares : laisse aveugle, ignorante de l'avenir et de la destinée, l'âme des hommes : que l'espérance reste permise à celui qui craint. » (II, 4 sqq.) Du reste les devins mentent : sur un mot de César, « le ciel a beau tonner, l'augure reste sourd, et il atteste par serment que les oiseaux sont favorables, quand le hibou vole à gauche. » (V, 395.)

Pour les oracles, Lucain reproche aux dieux tantôt de parler trop, tantôt de garder trop longtemps le silence. Après avoir donné la réponse de la divinité, il la revoit, la corrige et la complète. Il ne peut se contenter de raconter; il interrompt souvent le récit pour y placer son mot, encourager un dieu, dire son fait à un autre, enfin prévenir son lecteur et le mettre en garde contre ce qu'il vient de lui dire. Décrit-il l'oracle de Delphes? Il s'étonne qu'un dieu puisse se résigner à vivre sous terre. (V, 85.) Sans doute, Lucain a parfaitement raison : un dieu ne peut guère s'enterrer ainsi, mais pourquoi nous le faire remarquer à propos d'un oracle souterrain, et pourra-t-on prendre le poète au sérieux quand il déplorera peu après le silence des dieux?

Sur ce point l'épisode le plus instructif se trouve au cinquième livre de la *Pharsale*. Une prêtresse du temple de Delphes révèle l'avenir à un assez obscur personnage. Lorsque, l'esprit encore frappé par l'énergique description du délire de cette femme, on relit le début du sixième chant de l'*Énéide*, le contraste est saisissant; on voit par cette comparaison, que Lucain du reste semble provoquer, tout ce qui manque au talent de ce poète, à son inspiration religieuse. Virgile a sur lui non seulement la supériorité manifeste du génie, mais encore l'avantage du sujet. Chantant le passé, il est à son aise pour raconter des légendes. Il sait mettre en

Digitized by Google

scène la sibylle de Cumes, l'oracle national, dont les réponses étaient encore respectées de son temps. La sibylle, qui a déjà vu de nombreuses générations, s'adresse avec une majesté digne du dieu qui l'inspire, au père de la race romaine ; l'oracle qu'elle va rendre est utile à la marche du poème ; cet épisode n'est pas un simple ornement, c'est une des parties essentielles de l'*Énéide*. Rien de tout cela dans Lucain. Appius, simple préteur d'Achaïe, vient demander à l'oracle de Delphes ce que lui réserve l'avenir. Il ne cherche même pas, comme le raconte Valère Maxime (I, VIII, 10), à connaître l'issue de la guerre ; il ne s'occupe que de lui-même, et nous n'avons aucune raison pour nous intéresser à la réponse du dieu : qu'Appius soit sauvé ou tué, rien n'est changé dans la marche des événements. Cet épisode est donc un hors-d'œuvre. L'intention de Lucain est claire ; il a voulu, coûte que coûte, amener une description originale. Au lieu de la vénérable sibylle, assez peu patiente sans doute, mais majestueuse malgré ses vivacités, on voit l'insouciante Phémonoë se promener autour de la fontaine de Castalie et dans les bois : c'est une prêtresse en vacances. (V, 116). Tout à coup le grand-prêtre la saisit et l'entraîne dans le sanctuaire. Phémonoë ne se soucie pas d'affronter la colère du dieu pour un aussi mince personnage qu'Appius : elle essaye de persuader au préteur qu'Apollon ne rend plus d'oracles, soit qu'il ait été se fixer ailleurs, soit que les cendres et les décombres de l'ancien temple brûlé par les barbares aient bouché l'ancien passage du dieu. Cette ruse « enfantine » ne peut donner le change à Appius. La prêtresse essaye alors une combinaison plus savante, à laquelle on ne s'attendait guère. Au lieu de pénétrer jusqu'au fond du sanctuaire, elle reste près de la porte, et donne à Appius la comédie de l'inspiration. La scène est presque burlesque : d'un côté Appius, très sceptique, se doutant qu'on se joue de lui, de l'autre Phémonoë, qui pousse des cris d'un air très calme. Le temple est immobile, le bois sacré reste silencieux. Appius, cette fois, entre en fureur, et la prêtresse, devant ses menaces, se résigne à s'asseoir sur le trépied. La comédie est finie, le drame commence.

Hors d'elle-même, la prêtresse se précipite en tourbillonnant dans le temple, renversant les trépieds sur son passage. Ce n'est plus là le délire religieux tel que Virgile a su le décrire : sa sibylle est terrible, mais toujours imposante ; Phémonoë, au con-

Digitized by Google

traire, manque de dignité. Lucain décrit la fureur de la prêtresse comme un médecin qui étudie une folle, et non comme un dévot qui contemple une inspirée. Cette mise en scène produit du reste un certain effet : mais que va-t-il sortir de tout ce bruit ? L'avenir tout entier apparaît devant la prêtresse, et c'est à peine si elle découvre l'obscure destinée du préteur. Enfin la rage couvre ses lèvres d'écume ; la prêtresse pousse dans la caverne immense un gémissement lugubre.... et annonce à Appius son destin d'une façon si ingénieuse que le Romain trompé croit juste le contraire de ce que lui annonce l'oracle. Ainsi le poète a fait cent trente vers pour amener cette réponse dérisoire, ainsi le dieu tue une prêtresse pour le plaisir de mystifier un petit personnage qui disparaît de la scène aussi brusquement qu'il y est entré. Lucain a-t-il manqué son but en composant cet épisode ? Oui, s'il voulait écrire un vrai poème épique ; non, s'il lui suffisait de se faire applaudir par l'auditoire des lectures publiques, amoureux du trait, de la bizarrerie, de l'inédit, par ces Romains sceptiques qui ne consultaient plus guère les collègues de Phémonoë. C'est sans doute pour ce public spécial qu'il a composé le plus intéressant de ses épisodes, l'entrevue du fils de Pompée avec la sorcière.

Le sujet était bien choisi, car si on n'était plus très religieux à Rome, on était encore superstitieux. De tout temps, les Romains avaient eu un faible pour la sorcellerie. Sans faire ici une histoire de la magie à Rome, il est bon d'en dire un mot pour mieux faire comprendre l'importance de son rôle dans la *Pharsale*. Déjà dans la loi des Douze Tables, on voit que le législateur est obligé de prendre des mesures contre les charmeurs qui font passer la moisson d'un champ dans un autre. Puis, la magie blanche ne suffisant plus, on fait mourir des esclaves pour avoir plus vite des renseignements sur la vie future, et il faut, en 657, un sénatus-consulte pour empêcher cette coutume barbare. On se contente alors de faire des évocations des morts : Cicéron a des amis qui se livrent à cette pratique. (*Tusculanes*, I, 16.) Sous Tibère, on accuse un de ses parents d'envoûter l'empereur. Mais c'est surtout avec Néron que la sorcellerie est à la mode. Pétrone raconte très sérieusement une histoire de loup-garou ; Néron même préféra quelque temps la magie à la musique [1]. Rien d'étonnant à ce que Lucain fasse une

1) On trouverait encore de curieux détails sur la magie dans les *Métamor-*

Digitized by Google

large place à la sorcellerie ; sans compter la courte intervention des Psylles, au neuvième livre, nous trouvons au livre VI le long et curieux épisode des Hémonides.

Sextus, fils de Pompée, ne consulte pas les oracles officiels ; il est persuadé que les dieux savent très peu de chose, et préfère s'adresser à une magicienne. La patrie classique des sorcières est en Thessalie ; c'est là que Lucain place la demeure d'Erichto. En habile amplificateur, il se garde bien de nous parler tout d'abord du sujet précis qu'il va développer et consacre une centaine de vers à un petit traité sur le pouvoir des Hémonides. Les dieux sont réduits par ces magiciennes à l'impuissance : Jupiter, occupé à faire pivoter la terre sur son axe, constate avec étonnement que les pôles cessent de tourner ; la foudre éclate à son insu. Lucain s'arrête et s'étonne du rôle qu'il fait jouer à Jupiter. Pourquoi, se demande-t-il, les dieux obéissent-ils aux Hémonides ? Est-ce par crainte, par nécessité ? Satisfait d'avoir énuméré toutes les causes possibles, le poète se garde bien d'en choisir une, et reprend son amplification. Tout ce que nous venons de voir n'est rien. Ces sorcières, qui prennent plaisir à contrarier les dieux, font rire aux dépens du grand Jupiter ; Lucain va nous faire trembler maintenant : « Ces rites sacrilèges, ces enchantements d'un peuple effrayant, la farouche Erichto les avait condamnés, comme trop respectueux encore pour la divinité. » Elle habite les tombeaux, elle se repaît de cadavres, mais leur préfère les corps desséchés dans les sarcophages, « elle plonge ses mains dans leurs yeux, c'est sa joie que d'arracher leurs prunelles glacées ; elle se précipite sur les pendus et ronge jusqu'aux gibets... si un nerf résiste à ses morsures, elle s'y suspend par les dents... elle attend que des loups aient déchiré des lambeaux de cadavres pour les arracher à leurs gosiers desséchés. » Erichto fait entendre des cris discordants qui rappellent à la fois l'aboiement du chien, le hurlement du loup, le cri de la chouette, la plainte du hibou, le rugissement des bêtes féroces, le sifflement du serpent, le bruit des flots, les murmures des forêts, le fracas du tonnerre ; tout cela, dit le poète, ne forme qu'un seul cri. Ce charivari du reste n'est qu'un prélude : les incantations vont commencer. La prêtresse des dieux d'en bas énumère

phoses d'Apulée, II, 1 ; dans l'*Histoire naturelle* de Pline, VII, 2, 5-6, 67 ; XXV, 7, 6 ; XXVIII, 42, 6 ; dans le *Satyricon* de Pétrone, ch. LXII ; dans la *Religion romaine* de M. Boissier, t. II, p. 188.

Digitized by Google

ses titres à leur bienveillance : jamais elle ne les a priés « à jeun de chair humaine » ; elle rappelle les sacrifices immondes qu'elle leur a faits, femmes enceintes, enfants arrachés au sein de leur mère et arrosés de cervelle encore tiède ; furieuse de la lenteur des divinités infernales, Erichto trouble le silence des enfers par ses « aboiements » ; elle insulte ses dieux et les menace ; enfin, le charme opère et le cadavre se dresse, prêt à répondre à la magicienne. Le Romain ressuscité montre le trouble qui règne aux enfers, les bons citoyens sont dans la désolation, les mauvais se réjouissent, les démagogues veulent envahir les Champs-Elysées, abandonnés par les aristocrates consternés. Pluton, au lieu de rétablir l'ordre, s'occupe d'agrandissements et de réparations. Pourtant ce pouvait être un spectacle touchant que la douleur des ombres illustres troublées dans leur repos par cette guerre sacrilège ; malheureusement Lucain tourne court, et le cadavre, après avoir refusé à Sextus de lui faire connaître sa destinée, fournit au poète un trait véritablement inédit : « le défunt marche lui-même vers son bûcher. » Voilà tout ce que Lucain a su puiser dans cette nouvelle source de merveilleux. Tantôt stoïcien, tantôt épicurien, en fin de compte sceptique, Lucain ne croit plus à rien. Lorsqu'il touche aux légendes religieuses, son esprit demeure froid, son imagination seule s'échauffe ; il fait toujours ses réserves, discute les contes mythologiques qu'il rappelle, discute les dieux qu'il n'introduit que pour les mettre en accusation ; il ne croit qu'à la fatalité et suppose pourtant des dieux pour avoir le plaisir de déclamer contre eux : en un mot, il y a beaucoup de merveilleux dans son poème, et pas l'ombre d'un sentiment religieux.

V

Mais il ne suffit pas de discuter la *Pharsale* au point de vue littéraire : nous voulons encore l'étudier comme document sur l'état des esprits à Rome au point de vue religieux, et nous revenons à cette question que nous posions au début de notre étude : est-ce sa propre croyance ou celle des Romains de son temps que Lucain nous expose ?

Voici ce qui nous porterait à penser qu'il n'est qu'un écho : personne, parmi ses contemporains, parmi ses successeurs, n'a protesté

Digitized by Google

contre le rôle ridicule qu'il prêtait aux dieux ; personne n'a apporté, au nom de la religion, l'ombre d'une restriction aux éloges qu'on lui prodigue. Stace, qui non seulement est plutôt religieux qu'in crédule, mais qui de plus adore la mythologie, Stace célèbre l'anniversaire de Lucain dans des vers enthousiastes. Pour Tacite, Lucain est l'honneur de sa famille. Martial nous apprend que la *Pharsale* a été un grand succès de librairie. Quintilien fait sans doute quelques réserves, mais au nom du goût seulement. Enfin Juvénal constate, avec une pointe d'envie, que Lucain peut se reposer dans ses jardins peuplés de statues, « satisfait de sa renommée ». Dans ce concert d'éloges, seul Pétrone fait entendre une note discordante, et reproche à Lucain de n'avoir pas employé le merveilleux classique, si nous en croyons M. Boissier dans son étude si attrayante et si forte sur l'*Opposition sous les Césars*. Je ne reprendrai pas ici les arguments que j'ai présentés ailleurs [1] pour montrer que le passage obscur de Pétrone [2] ne s'applique pas évidemment à Lucain ; c'est faute de mieux, je pense, qu'on songe à la *Pharsale*, en lisant ce morceau. Même en admettant qu'il le critique en théorie, dans la pratique Pétrone est aussi sceptique que Lucain, et si l'on peut trouver dans son fragment sur la guerre civile plus de détails mythologiques que dans la Pharsale, il est bien difficile de découvrir dans ces quelques vers de Pétrone, non plus que dans le reste de son œuvre, la moindre trace de piété.

Le poème de Lucain, pour le fond comme pour la forme, a donc été accepté par les contemporains, qui y retrouvaient leurs propres sentiments. En somme, Lucain, comme le public de son temps, doute fort de l'intervention des dieux dans nos affaires. Chez lui, l'homme ne croit plus aux dieux bons, mais a un peu peur des dieux méchants. La prêtresse, simple interprète de la divinité, est détrônée par la sorcière, plus puissante que la fatalité elle-même. On méprise les oracles ; les sages s'éloignent, comme Caton, de ces temples qu'ils croient vides ; la foule elle-même les déserte, et s'adresse aux magiciennes. Lucain mêle les superstitions de cette foule aux spéculations des stoïciens et des épicuriens : de là les contradictions que nous avons signalées, de là cette œuvre incohérente qui n'est ni épique, ni historique, ni philosophique, ni religieuse.

1) *De deorum ministeriis in Pharsalia*, p. 77-82.
2) *Satyricon*, cap. CXVIII.

Digitized by Google

Pour nous, pourtant, cette *Pharsale*, tout imparfaite qu'elle soit, présente un intérêt; car, à travers des contradictions personnelles au poète lui-même, nous apercevons un état d'esprit général, et nous pouvons conclure ceci : à Rome, sous Néron, par une sorte d'éclectisme passif, le Romain emprunte à Épicure son indifférence théologique, à Zénon sa doctrine morale, à la foule quelques-unes de ses superstitions ; en somme, le cœur humain est vide de sentiment religieux : il est à la merci du premier occupant.

MAURICE SOURIAU.

Digitized by Google

LE SEPTIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL

DES ORIENTALISTES

Session de Vienne, 27 *septembre* 1886

C'est à Paris, en 1873, que s'est réuni pour la première fois un Congrès international des Orientalistes, et cette institution, due à l'initiative française, a rencontré de suite une faveur générale bien justifiée par les services qu'elle a rendus et par ceux qu'on est en droit d'attendre d'elle. En seize années, sept de ces réunions plénières ont eu lieu : successivement Londres, Saint-Pétersbourg, Florence, Berlin, Leide avaient tenu à honneur d'offrir l'hospitalité aux savants accourus des cinq parties du monde pour échanger leurs idées, et apporter les résultats de leurs recherches et de leurs observations sur cet Orient, si mystérieux encore, d'où jadis la civilisation, comme d'un foyer inépuisable de lumière, a rayonné sur la barbarie de l'Occident. Vienne a voulu avoir son tour, et, cette année, le Congrès tenait dans ses murs sa septième session sous le protectorat de S. A. impériale et royale, Mgr. l'archiduc Régnier, et la présidence d'honneur de S. Exc. le ministre des cultes et de l'instruction publique, M. le docteur Gautsch de Frankenthurn. Il comptait trois souverains parmi ses membres honoraires : S. M. l'empereur du Brésil, S. M. le roi de Suède, S. A. le khédive.

Sur six cents souscripteurs inscrits, trois cents ou trois cent cinquante, et parmi eux plusieurs dames, avaient répondu à l'invitation du Comité d'organisation. L'affabilité viennoise est trop connue pour qu'il soit besoin de dire que les orientalistes ont été reçus avec la cordialité et la courtoisie la plus parfaite par le comité et son sympathique président, M. le baron A. de Kremer, ancien ministre du commerce. Tous ont emporté de la capitale de l'Autriche le regret de la quitter si vite. La série des fêtes a été fort brillante : réception chez le ministre de l'instruction publique ; réception par le bourgmestre dans le splendide palais que Vienne a élevé à ses

Digitized by Google

magistrats municipaux ; soirée chez l'archiduc Régnier ; banquet offert par le comité ; excursion aux ruines pittoresques du Kahlenberg, d'où l'on jouit d'une vue féerique sur Vienne et la vallée du Danube. Chaque jour a eu sa part de plaisir.

Ainsi que le fixait le programme officiel, la première séance a eu lieu le lundi 27 septembre dans la grande salle des fêtes de l'Université. S. A. l'archiduc présidait. M. le ministre des cultes et de l'instruction publique, au nom du gouvernement, et M. le bourgmestre au nom de la ville, souhaitent la bienvenue au Congrès ; puis M. le président du Comité prononce un discours *en français* dans lequel il traite des relations de l'Europe, et de Vienne en particulier, avec l'Orient. Ce discours fort intéressant, plein de faits peu connus et de vues d'une grande largeur, est vivement applaudi. Les délégués des gouvernements étrangers prennent alors la parole : le comte Landberg, représentant la Suède, Artin-Pacha, délégué de l'Égypte, etc., remercient l'archiduc, le gouvernement autrichien et le Comité de leur accueil ; M. Ch. Schéfer, représentant de la France, offre au Congrès le magnifique volume de travaux publiés spécialement à cette occasion par MM. les professeurs de l'École des langues orientales ; M. Guimet, représentant du ministre de l'instruction publique, présente en ces termes la collection des *Annales du Musée Guimet* et de la *Revue de l'histoire des Religions* : « Monseigneur, Messieurs. — J'ai l'honneur d'offrir au Congrès les douze premiers volumes des *Annales du Musée Guimet* et tout ce qui a paru de la *Revue de l'histoire des Religions*. Ces publications sont rédigées par des savants de tous les pays. C'est une œuvre tout à fait internationale et je suis heureux de constater qu'un grand nombre des membres du Congrès sont les signataires des travaux que nous publions. L'offre de ces volumes est donc, en quelque sorte, un cadeau que le Congrès fait au Congrès, un hommage que vous vous adressez à vous-même, et je profite de la réunion, dans cette assemblée, de la plupart de nos collaborateurs pour leur témoigner toute ma reconnaissance. Mais j'ai à faire mieux que cela. Maintenant que le gouvernement français a entrepris de faire les frais de ces publications, c'est au nom de la France, c'est au nom de notre cher pays, que je dois vous adresser les remerciements les plus sincères. » Enfin M. Édouard Naville dépose sur le bureau les trois volumes de son édition complète du *Livre des Morts*, en rappelant que le congrès de Londres l'avait

Digitized by Google

chargé, il y a douze ans, de ce travail considérable, aujourd'hui heureusement terminé.

Aussitôt après cette séance, le Congrès se divise en cinq sections, suivant l'usage adopté dans les dernières réunions, et se retire dans les salles qui ont été préparées pour procéder à l'élection des bureaux. Sont élus : Dans la première section (arabe), président : M. Ch. Schefer ; vice-présidents : MM. J. de Goeje et comte Landberg ; secrétaires : MM. Snouck-Hurgronje et J. Goldziher.

Dans la deuxième section (sémitique), président : M. C. P. Tiele ; vice-présidents : MM. J. Guidi et J. Euting ; secrétaires : MM. Lotz et Bezold.

Dans la troisième section (aryenne), président : M. von Roth ; vice-présidents : MM. A. Weber et Lignana ; secrétaires : MM. Ch. Michel et J. Hanusz.

Dans la quatrième section (africaine), président : M. Éd. Naville ; vice-président : M. J. Lieblein ; secrétaire : M. A. Lincke.

Dans la cinquième section (Extrême-Orient), président : M. G. Schlegel ; vice-président : M. G. de la Gabelentz ; secrétaire : M. Henri Cordier.

La science des religions, l'histoire, la philosophie ont eu peu à profiter de ce dernier Congrès, qui, suivant une impulsion déjà donnée dans les Congrès précédents, a décidément versé dans la grammaire et la linguistique, se complaisant dans l'étude de faits ou de découvertes fort intéressants à la vérité pour les spécialistes, mais, à notre point de vue particulier, d'une importance bien moindre que les grandes questions d'ensemble, telles qu'il en a été présenté quelques-unes aux Congrès de Berlin et de Leide, questions qui avaient provoqué des discussions auxquelles prirent part de nombreux savants, apportant ainsi une quantité de faits nouveaux et de précieux renseignements sur les points obscurs ou controversés. Ce regret exprimé, voici, par sections, les principaux travaux présentés :

Première section (arabe).

M. A. de Kremer : « Sur le budget des recettes annuelles sous Haroun-Rachid, d'après des documents officiels inédits. »

Dr J. Goldziher : « Matériaux pour la connaissance des actes des Almohades dans l'Afrique septentrionale. »

Digitized by Google

M. J. Guidi : « Quelques observations de lexicographie arabe. »

Dr Ethé : « Sur le Yousouf et Zalikha de Firdousi. »

Hifni-Effendi-Ahmed : « Sur les dialectes populaires en usage en Égypte. »

Docteur Hein : « La politique financière d'Omar II. »

Yacoub-Artin-Pacha : « Notice sur les travaux de l'Institut égyptien depuis sa fondation. »

M. Grünnert : « Sur l'allitération dans l'arabe ancien. »

M. Hommel : « Sur le Barlaam et Josaphat arabe. »

Rachad-Effendi : « Sur l'instruction publique en Égypte depuis la conquête arabe jusqu'à nos jours. »

Schech Fathallah : « Sur la grande influence que la langue arabe a exercée sur la formation générale. »

Deuxième section (sémitique).

M. Bezold : « Prolégomènes d'une grammaire assyro-babylonienne. »

M. D. H. Müller : « Sur l'histoire de l'S sonore dans les langues sémitiques. »

M. S. A. Smith : « Sur quelques textes inédits d'Assurbanipal. »

M. J. Strossmayer : « Sur quelques inscriptions de Nabonide. »

M. Ginsbourg : « Sur un fragment récemment découvert du Targum de Jérusalem sur Isaïe. »

M. H. Feigl : « Sur la détermination dans les langues sémitiques. »

Docteur Chwolson : « Sur les inscriptions tombales syro-nestoriennes trouvées au nord-est de Kokand (Fergana). »

M. Oppert : « Sur les inscriptions cunéiformes juridiques. »

Docteur Bickell : « Qaligag et Damnag. »

Troisième section (aryenne).

Docteur Bendall : « Sur la découverte d'un nouvel alphabet indien. »

M. R. G. Bhandarkar : « Résultats de ses recherches pour découvrir des manuscrits sanskrits. » Cette communication promettait d'être particulièrement intéressante ; malheureusement l'orateur s'étant un peu trop étendu sur des questions préliminaires, a dû écourter la partie relative aux manuscrits découverts et se borner à une énumération rapide et incomplète.

Digitized by Google

M. A. Weber : « Sur l'alphabet indien de la Kalavaktracapetika. »

M. Windish demande la parole pour rappeler que ce jour même (28 septembre) est le centième anniversaire de la naissance de l'illustre H.-H. Wilson.

M. Hoernle présente et explique d'anciens manuscrits Bakhali traitant d'arithmétique. Le système de numération est surtout curieux. M. Bühler fait observer qu'il l'a déjà rencontré dans d'autres manuscrits anciens, ainsi que certaines formes linguistiques signalées par M. Hoernle. Il s'engage une discussion sur l'âge de ces manuscrits qui seraient du x^e^ ou du xi^e^ siècle et non du xvi^e^, comme l'avait avancé la Société paléographique de Londres.

M. Lignana : « Les Navagvâh et les Dasagvâh du Rig-Véda. »

M. P. Hunfalvy : « Où peut s'être formée la langue roumaine? » Au cours de cette communication, il parle d'un peuple appelé *Cava*, dans le nom duquel il croit retrouver l'étymologie du mot français *cheval*.

M. P. Leumann fait quelques observations sur le texte Jain Anga-Vijjâ présenté par M. Bhandarkar.

Docteur Jacobi : « Sur le Jainisme et le culte de Krisna. » Il insiste sur l'antiquité de ce dernier à cause des rapprochements qui existent entre les deux cultes.

M. de Milloué : « Étude sur le mythe de Vrisabha, le premier Tirthamkara des Jains. » Vrisabha, comme Visnu, est un mythe igné, une forme rajeunie de l'Agni védique ; la légende de Vrisabha n'est pas empruntée aux Purânas, elle leur est antérieure ; le jainisme est issu du brâhmanisme et non du bouddhisme.

Capitaine Temple : « Sur la valeur du Hîr-Rânjhâ de Waris-Shah en tant que monument de la langue panjâbie. »

M. Grandjean parle de l'origine de quelques consonnes dans les langues indo-germaniques.

M. von Roth : « Sur l'exégèse du Véda et certains cas particuliers de chute des désinences casuelles par raison d'euphonie. »

M. A. Stein : « L'Hindu-Kush et le Pamir dans la géographie iranienne. »

M. E. Kuhn : « Sur la parenté du dialecte indien de l'Hindu-Kush. »

M. C.-G. Leland : « Sur l'origine des Tsiganes. »

M. Guimet dit quelques mots du travail de M. Sénathi-Râja intitulé : *Vestiges des anciens Dravidiens*, qui donne à ce peuple une

Digitized by Google

plus grande antiquité qu'on ne le fait généralement. Il montre la civilisation et la littérature dravidienne déjà fort avancée lorsqu'est arrivée l'assimilation sanskrite. M. Terrien de Lacouperie appuie l'opinion de l'auteur en citant, en Chine, des traces dravidiennes antérieures à la civilisation aryenne.

M. W. Cartellieri : « Subandhu et Sâna. »

M. F. Müller explique quelques passages de l'Avesta.

M. Macauliffe : « Sur la découverte d'un manuscrit relatif à Baba-Nanak, le fondateur de la religion des Sikhs. »

Quatrième section (africaine).

M. Beauregard : « Le collier de mérite pour l'aménagement des herbes fourragères. » Ce collier, décerné à une dame de la XIX^e^ dynastie, rappelle d'une façon curieuse notre ordre du mérite agricole.

M. Eisenlohr : « Sur une série de papyrus égyptiens qui traitent des vols dans les tombes royales. »

M. Lieblein parle sur le mot égyptien *nahas* qu'il tente d'identifier avec le titre éthiopien de *Négus*.

M. Cope Whitehouse : « Sur les traces des fils de Jacob dans le Fayoum. » M. Cope Whitehouse voit l'influence hébraïque partout, et, pour le suivre, il faudrait admettre que les localités du Fayoum étaient innommées avant l'arrivée des Hébreux. Il pousse son système au point de prétendre faire dériver le nom d'Aphroditopolis d'Éphraïm !

Docteur Pleyte : « Sur les monuments artistiques égyptiens du Musée de Leide. »

Capitaine Grimal de Guiraudon : « Sur le système des langues nègres en Afrique, sur les Pouls et quelques autres peuplades de l'Afrique occidentale. »

Miss Amélie Edwards : « Sur la dispersion des monuments trouvés dans les cimetières récemment découverts. » Le Congrès vote l'impression de ce mémoire en français, en anglais et en allemand et décide qu'il sera répandu le plus possible, afin que les possesseurs de ces richesses éparpillées les signalent aux égyptologues, qui reconstitueront les provenances et détermineront le rôle historique de ces documents égarés au moment où ils viennent d'être mis à la lumière. M. Naville accepte la charge de centraliser tous les documents ainsi réunis et d'en rédiger le catalogue.

Digitized by Google

M. Guimet donne lecture d'un travail de M. Lefébure sur la *Chiromancie*. M. Lefébure a trouvé dans la chiromancie moderne des traces des anciens rites égyptiens.

M. Duemichen présente des inscriptions et quatre cartes de Memphis et des nécropoles qui s'y trouvent.

Cinquième section (Extrême-Orient).

Docteur Cust : « Nos connaissances des langues de l'Océanie. »

M. Léon Feer : « Sur l'étymologie du mot Tibet. » Ce mot a été écrit Tibet, Thibet, et Tubet. M. Feer démontre que Tubet provient d'une corruption mongole et conclut que Tibet doit s'écrire sans *h*, le mot indigène n'ayant pas d'aspiration.

M. Terrien de Lacouperie présente quelques manuscrits, venant de Formose, en chinois, avec une traduction en formosan écrite en lettres latines ; il fait quelques observations sur un manuscrit *lolo* écrit sur satin et offre différentes inscriptions en langue *mo-so ;* il présente également les premières feuilles de son catalogue des monnaies du British Museum et son travail : « Commencements de l'écriture au Tibet et dans ses environs. »

M. Heller présente quelques observations au sujet d'un estampage de l'inscription syro-nestorienne de Si-ngan-fou.

M. S. Kâmori : « Sur les principes de la comparaison des langues aryennes, sémitiques et altaïques-éraniennes. »

M. Terrien de Lacouperie : « Sur les langues de la Chine avant le chinois. » Ce titre semble un paradoxe ou une rêverie, et pourtant M. de Lacouperie arrive avec de tels documents, si méthodiquement classés, que l'on voit à la fois surgir et se résoudre un problème des plus ardus de l'histoire des peuples orientaux et de l'anthropologie chinoise.

Dans la séance de clôture (le 2 octobre), le Congrès décide à l'unanimité qu'il se réunira à Stockholm en 1888.

Ainsi que nous le disions en commençant, l'élément philologique a tenu la place prépondérante au septième Congrès des Orientalistes, et, sans méconnaître l'utilité capitale de cette science, nous déplorons vivement l'infériorité croissante des études religieuses,

Digitized by Google

historiques et philosophiques. Leur nombre a été des plus restreints, et c'est à peine si elles ont soulevé un semblant de discussion. La cause en est, croyons-nous, dans la séparation du Congrès en sections, et au manque de séances générales où ces questions, d'un intérêt bien plus universel qu'une particularité de grammaire, trouveraient l'ampleur qui leur fait défaut dans un petit comité ; sans compter que telle question relative à l'Inde, par exemple, pourrait recevoir de précieux éclaircissements par le rapprochement de faits analogues constatés en Chine ou en Afrique. Un autre inconvénient de cette division en sections, c'est l'impossibilité de se rendre compte de l'ensemble des travaux du Congrès, toutes les sections siégeant aux même heures ; c'est ainsi, par exemple, que, pour entendre la communication de M. de Lacouperie sur les langues de la Chine, nous avons perdu celle de M. Leland sur l'origine des Tsiganes. Il serait donc à désirer que le prochain Congrès prît le parti de restreindre le travail en sections aux heures de la matinée et consacrât l'après-midi à des séances générales réservées aux questions qui présentent un intérêt réellement international. Il serait bon aussi qu'on restreignit le nombre des langues acceptées pour ces séances générales ; cela épargnerait une réelle fatigue à l'auditeur qui a toutes les peines du monde à suivre une discussion où cinq ou six idiomes se mêlent incessamment.

Nous avons constaté avec satisfaction que les pays orientaux tendent de plus en plus à se faire représenter par des nationaux dans ces Congrès. C'est une preuve de l'intérêt et de l'utilité réelle de ces réunions. Mais pourquoi la France, qui s'occupe beaucoup des questions orientales, n'y envoie-t-elle pas un plus grand nombre de représentants? Sur près de quatre cents membres présents au Congrès, on ne comptait que dix Français. Et si au moins tous avaient eu un travail à présenter, si le meilleur de nos études n'avait été, on peut le dire, perdu. Nos professeurs de l'École des langues orientales, ont fait pour le Congrès un magnifique volume et des plus intéressants. Le dépôt de ce volume a été consigné au procès-verbal de la séance d'ouverture, et puis c'est tout ! Il est allé se reposer sur la table de la salle d'exposition et peut-être pas un seul des membres du Congrès ne connait seulement le titre des travaux de MM. Schefer, Carrière, Cordier, Derenbourg, Léger, et les autres, qui ont apporté le meilleur de leur science à une œuvre qui ne sera pas même citée dans les actes du Congrès encombrés de

Digitized by Google

productions peut-être bien inférieures. Pourquoi chacun des auteurs de ce recueil n'aurait-il pas fait la lecture publique de son travail ?

Il y aura certainement quelque chose à faire en ce sens pour le prochain Congrès.

L. DE MILLOUÉ.

Digitized by Google

LA FILLE AUX BRAS COUPÉS

(*Suite*[1])

NOUVELLE VERSION RUSSE[2]

(*Traduite par* LÉON *SICHLER*)

Il était une fois un frère et sa sœur; le frère aimait beaucoup aller à la chasse, attraper les lièvres. Et la sœur aimait beaucoup à manger les nombrils de lièvres. Le frère quand il partait, disait toujours à sa sœur:

— Au revoir, sœurette!

Et en revenant:

— Bonne santé, sœurette!

Toutes les fois c'était ainsi; et elle ne mangeait rien autre que les nombrils de lièvre. Voilà que la femme du frère prit déplaisir de ce que le frère adressait des adieux et des bonjours à sa sœur. La première fois qu'il partit, la femme tua (à coups de couteau) le cheval dans sa stalle. Le mari arrive; elle va à sa rencontre.

— Va, dit-elle, mon cher ami, va, mon ami bien-aimé! (Sache) le méfait de ta sœur: elle a tué ton meilleur cheval dans sa stalle!

Mais lui, dit:

— Eh bien! on ne vit pas avec un cheval tandis qu'on vit avec la sœur *de son sang*!

Il revint donc et dit de nouveau:

— Bonjour, sœurette! et il lui présente sur la pointe d'un couteau des nombrils de lièvre. Et de nouveau il s'en retourne à ses lièvres:

— Adieu, sœurette! dit-il.

La femme en conçoit un plus grand dépit. Pour la seconde fois elle tue (à coups de couteau) un bœuf dans sa stalle.

1) Voir la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIII, p. 83 et 215.
2) De Koudiakof.

Digitized by Google

Le mari revint ; elle va de nouveau à sa rencontre :

— Va, mon ami, va, mon ami bien-aimé ! (Sache) le méfait de ta sœur : elle a tué le meilleur bœuf dans sa stalle.

Mais lui répond de nouveau :

— Eh bien ! on ne vit pas avec un bœuf, tandis qu'on vit avec la sœur *de son sang*.

Il rentre et dit de nouveau :

— Bonjour, sœurette !

Ensuite il s'en retourne à ses lièvres en disant :

— Adieu, sœurette !

La troisième fois la femme tua (à coups de couteau) son enfant dans son berceau. Le mari revient de la chasse ; sa femme va de nouveau à sa rencontre.

— Va, mon ami chéri, va mon ami bien-aimé ! Regarde ce qu'a fait ta sœur. Tu lui pardonnes toujours !

Il demande : — Qu'a-t-elle fait ?

— Elle a, dit la femme, tué l'enfant dans son berceau.

Il se mit en colère contre sa sœur, convoqua une assemblée, et dit :

— Mes frères ! que me conseillez-vous de faire avec ma sœur ? Tous les malheurs (qu'elle a causés) et toutes ses fautes je les lui ai pardonnés : d'abord elle a tué à coups de couteau mon cheval bien-aimé, ensuite mon bœuf bien-aimé, enfin mon enfant bien-aimé.

Et le peuple lui donna ce conseil :

— Donne-lui, lui dit-on, une hache ; si elle tranche ses mains, c'est qu'elle a tué ton enfant, si elle ne se les tranche pas, c'est que ce n'est pas elle qui a tué ton enfant.

On donna une hache à la sœur ; et elle dit :

— Non, mon cher frère[1] ! je ne peux trancher mes mains ; mais, si vous voulez, tranchez-les vous-même.

Le frère saisit la hache, lui coupa les bras, la revêtit d'une (méchante) petite pelisse, lui mit une ceinture, et la chassa hors de la cour :

— Va-t'en, dit-il, où bon te semble.

Elle marcha, marcha, marcha et arriva au jardin d'un roi, franchit comme elle put le treillis et se mit à vivre dans le jardin. Lui prenait-il envie de manger un peu, elle mordillait (le dessus) des

1) Frère de mon sang.

Digitized by Google

petites pommes; quant à les cueillir, elle ne le pouvait, n'ayant pas de mains. Le fils du tzar en se promenant, aperçut que *leurs* pommes étaient grignotées de part en part. Il alla trouver son père et sa mère et leur dit :

— Petit-père, petite-mère ! quel est le petit animal que nous avons dans notre bois ? Les petites pommes ne sont pas arrachées, mais elles sont mordillées. Il faut croire qu'il existe quelque animal. Petit-père, petite-mère, permettez-moi, dit-il, de faire une promenade de ci de là avec les petits chiens.

Le père lui donna cette permission.

Il alla se promener ; il marcha, marcha à travers le jardin avec ses petits chiens et arriva auprès d'un framboisier ; là, les chiens s'arrêtèrent sur place en aboyant. Il dit alors :

— Réponds, si tu es chrétien ! Si tu es une petite vieille caduque, sois pour moi une mère-grand. Es-tu une jeune *jeunesse*, sois ma tante ; es-tu une rose[1] jeune fille, sois ma fiancée. Mais si tu ne sors pas, je te ferai périr par mes chiens !

Alors elle sortit, et quelle belle jeune fille ! mais sans mains... Il l'amena vers son père et sa mère, demanda au père la permission de la prendre pour femme. Les parents cherchent à détourner leur fils de son projet : nous t'en prendrons une avec un nom, (disaient-ils) une riche, mais celle-là est manchôte !

Mais lui dit :

— Ce n'est pas à vous de traverser un siècle avec elle, mais à moi.

Les parents consentirent au mariage ; le fils la prit pour femme.

Elle devint grosse ; mais à ce moment son mari partait en voyage, et il fit à son père et sa mère cette recommandation :

— Petite-mère, petit-père ! ne rejetez pas au loin ma maîtresse[2] à l'heure venue.

Voilà qu'après ce départ elle enfanta un fils dont les petits bras étaient en or jusqu'aux coudes, les pieds en argent jusqu'aux genoux, qui avait sur chaque coté de nombreuses étoiles, au front une claire lune, et sur la nuque un soleil *rouge*. Le père et la mère écrivirent une lettre à leur fils :

1) *Rouge*, belle.

2) Mon *hôtesse*, dans le sens de la bourgeoise, ou, plutôt, dans le sens du XVII[e] siècle.

Digitized by Google

— Notre enfant chéri, bien-aimé ! ta *maîtresse* a mis au monde un enfant comme de notre vie nous n'en avons vu de pareil ; Dieu t'a donné un pareil enfant, pour *illuminer le monde*[1].

Et ils envoyèrent un homme porter cette lettre à leur fils. L'homme s'en alla avec la lettre et, à son insu, entra chez la bru, qui avait tué l'enfant à coups de couteau. Elle combla de caresses cet homme, lui donna à boire et lui fit un lit. Il se coucha et s'endormit. Elle, cependant, prit la lettre, la déchira et en écrivit une autre : « Mon petit enfant chéri ! ta maîtresse et notre petite fille a mis au monde un enfant comme nous n'en avons vu de notre vie : il a des pattes de loup, des regards d'ours, une gueule de chien. »

L'homme porta cette lettre au prince qui, d'où il était, écrivit la lettre suivante : « Mes chers père et mère ! Ne touchez pas à ma maîtresse jusqu'à mon arrivée. »

Mais le messager entra de nouveau chez la même femme. Elle lui fit de nouveau prendre du repos et lui prépara un bain de vapeur[2]. L'homme monta[3] se baigner dans la vapeur. Elle aussitôt parcourut la lettre, la déchira et écrivit la suivante : « Mes chers petit-père et petite-mère ! que pour mon arrivée ma maîtresse ne soit plus ; qu'on l'exile. »

Le messager, sans rien savoir, apporta la lettre au père et à la mère. Le père et la mère la lurent et versèrent des larmes.

— Allons ! dirent-ils, chère petite-fille ! Nous ne pouvons pas te garder.

Ils la vêtirent aussitôt ; lui placèrent son enfant sur sa poitrine et la renvoyèrent hors de la cour.

La femme sans bras s'en alla ; elle marcha, marcha, et arriva près d'une petite rivière. Elle eut envie de boire, se pencha et, de sa poitrine, l'enfant tomba dans la rivière. Vint à passer un vieillard qui lui dit :

— De quoi pleures-tu, ma colombe ?

— Mon petit père, mon poupon est tombé à la rivière ; et moi je n'ai rien pour l'en sortir ; je suis manchote.

Le vieillard répondit :

— Va, tu vois là-bas se dresser deux puits. Il y a un puits à

1) Dans le texte, il y a en italiques : pour *la clarté du monde.*
2) Textuellement : elle amassa la vapeur pour lui.
3) Monta les degrés dont est composé le bain de vapeur russe.

Digitized by Google

gauche, va et regarde dedans; il y a un puits à droite : là de ton moignon droit, fais le signe de croix et plonge ta tête dans le puits ; ensuite, fais le signe de croix du moignon gauche et ensuite plonge ta tête.

Elle s'en alla ; fit le signe de croix du moignon droit, plongea sa tête dans le puits, et Dieu lui donna une main ; elle fit de même de l'autre moignon, plongea sa tête dans le puits, et Dieu lui donna une autre main. Ensuite elle quitta l'endroit, s'approcha de la rivière : son fils était assis, jouant avec des fleurs. Quant à ça, c'était le Seigneur Dieu qui l'avait retiré de l'eau. Et le petit vieux demanda :

— Et qu'as-tu vu, ma chérie, dans le puits à main gauche ?

Elle répondit :

— J'ai vu dedans des anguilles, des serpents, toute sorte de d'animaux répugnants.

— C'est là, dit le vieillard, la demeure que le sort réserve à ta belle-sœur ; mais toi, ajouta-t-il, va ; que Dieu te sauve !

Elle marcha, marcha, et arriva chez sa belle-sœur et demanda pour la joie du Christ [1] de passer la nuit. Or, à ce moment son frère et son mari reviennent du régiment et ont peine à trouver qui raconterait bien un joli petit conte. Et la manchote dit :

— S'il vous agrée, messieurs, je vous raconterai un petit conte. Mais dès que je commencerai à conter, (prière de) ne pas m'interrompre et de ne pas sortir de la chambre...

(La fin de ce conte est la même que dans la seconde variante que j'ai donnée d'Aphanasiief dans cette Revue, tome XIII, page 90.)

1) C'est ainsi que les pauvres, en Russie, implorent la charité.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

ANDREW LANG. — **La Mythologie**, traduit de l'anglais par Léon Parmentier, ancien élève de l'École normale supérieure de Liège, avec une préface par Ch. Michel, professeur à la Faculté des Lettres de Gand, et des additions de l'auteur. — Paris, Dupret éditeur, 3, rue de Médicis, 1886. — Petit in-8, XL, 234 p.

C'est un petit livre intéressant, et qui promet, car l'auteur lui-même ne le présente que comme le prodrome d'un ouvrage plus étendu où il développera avec toutes les pièces à l'appui les thèses qu'il se borne à esquisser dans le présent volume. Il s'agirait d'une explication détaillée, méthodique, de la mythologie, partant des données fournies par les peuples contemporains les plus arriérés, autrement dits *sauvages*, et remontant aux mythes plus compliqués, mais ayant le même point de départ, des diverses races et nations civilisées.

L'auteur, M. Andrew Lang, est surtout connu par son livre *Custom and Myth* (Londres, deuxième édition, 1885) qui a fait sensation. Journaliste et littérateur très goûté en Angleterre, M. Lang applique ses loisirs à l'étude historique des religions, et son savoir, son esprit, sa remarquable faculté de pénétration et de généralisation lui ont assigné une place fort distinguée parmi les spécialistes dans l'ordre d'études auquel cette *Revue* est consacrée.

Ajoutons qu'il brille au premier rang de la croisade dirigée, avec plus de passion peut-être que d'équité, contre l'école dite *philologique* dont M. Max Müller est le plus éminent représentant, et que le livre dont nous parlons est fortement marqué au coin d'une polémique très vive contre des théories que nous ne saurions condamner aussi sévèrement que l'auteur.

Entendons-nous bien. Il est difficile de contester que, dans un premier mouvement d'enthousiasme pour des résultats qui ouvraient à la recherche historique de si vastes horizons, l'école dite philologique a exagéré la puissance de l'instrument qu'elle tenait en mains, et surtout qu'elle en a évalué trop haut la précision, étendu trop loin les applications. Elle en a été punie par une certaine étroitesse qui ne lui permettait pas de sortir du cercle indo-européen et sémitique, le seul où elle pût appliquer aisément ses méthodes ; puis, par les divergences qui ont démontré que la science étymologique, malgré ses perfectionnements, était toujours et quoi qu'on fît « bonne fille », toujours un peu « servante à tout faire » ; enfin elle a rudement pâti d'une théorie qui, dès les premiers

Digitized by Google

jours et lorsqu'elle régnait encore à peu près sans rivale, nous sembla fort suspecte, la théorie d'après laquelle les mythes seraient dus essentiellement à une « maladie du langage ». Des mots au sens oblitéré, si ce n'est oublié, auraient suggéré des histoires ou des drames aux descendants de ceux qui n'avaient entendu exprimer que des faits simples et impersonnels.

Ici M. Andrew Lang est dans le vrai quand il déclare que l'origine des mythologies doit être cherchée dans l'état psychologique de l'humanité primitive ou passant par la période *mythopœique*, bien plus que dans l'histoire plus ou moins authentique du langage. On peut encore étudier *de visu* cet état mental si différent du nôtre en interrogeant avec méthode les peuples dits sauvages encore existants et en rapprochant les observations qu'on peut faire sur ce vaste domaine de celles que l'on peut diriger, même parmi nous, sur l'état mental des paysans arriérés et des jeunes enfants.

M. Andrew Lang a encore raison, quand il reproche à l'école philologique d'avoir ignoré ou négligé le fait que les éléments mythiques et les mythes eux-mêmes, dont elle croyait devoir chercher l'explication dans l'histoire des langues aryennes, se retrouvent avec une étonnante similarité dans des régions où il n'y a pas moyen de faire intervenir les lois grammaticales et modificatrices de ce groupe linguistique particulier.

Enfin nous sommes heureux de le voir se joindre à ceux qui, comme nous, pensent que l'histoire religieuse démontre l'unité de l'esprit humain, qui croient qu'il n'y a pas d'autre explication soutenable des analogies surprenantes qui existent entre telle coutume baroque, telle croyance bizarre, tel rite monstrueux de l'Amérique du Nord, par exemple, et leurs homologues de la Polynésie ou de l'Afrique centrale. Si nous avons toutes les peines du monde à « médiatiser », à *vermitteln*, à ramener à leur logique interne les étranges ou terribles niaiseries auxquelles je fais allusion, ce n'est pas une raison pour repousser l'idée que nos ancêtres des temps préhistoriques ont aussi passé par là ou du moins par des chemins très semblables. Que dis-je ? A chaque instant nous rencontrons dans les superstitions populaires et dans les traditions enregistrées par l'histoire les indices irrécusables du fait que toutes nos civilisations reposent sur un sous-sol identique à ce qui fait encore le sol de plain-pied d'une grande partie de nos contemporains.

Est-ce maintenant un motif suffisant pour tomber à bras raccourci sur une école à laquelle, malgré ses défauts, nous sommes redevables de tant de belles découvertes qui demeurent et qui nous aident puissamment à faire de nouveaux pas en avant ? N'y a-t-il pas quelque injustice à reprocher, par exemple, à M. Max Müller d'avoir fermé les yeux à tout ce qui dépassait l'enceinte du monde aryen ? *Non omnia possumus omnes.* Quand on a consacré sa vie à débrouiller les obscurités qui recouvraient le passé des Indo-Européens, il reste peu de temps pour s'enfoncer dans l'étude des autres races. Au surplus, nous connaissons tous des travaux de l'honorable professeur d'Oxford qui montrent

Digitized by Google

que son attention s'est portée plus d'une fois aur les traditions religieuses anaryennes, et c'est lui qui, à propos d'un exposé de la mythologie des îles Tonga et Samoa, nous disait avec tant d'esprit et de justesse que des descriptions comme celle dont il remerciait l'auteur, missionnaire anglais très instruit et bon observateur, rendaient aux mythologues le même service qu'une forêt encore existante de la période houillère rendrait au géologue et au naturaliste qui pourraient en explorer de nos jours les herbages gigantesques et en étudier sur le vif les habitants depuis si longtemps disparus.

On semble trop souvent s'imaginer que l'école philologique a jeté l'anathème sur toute autre méthode que la sienne. Peut-être quelques-uns de ses représentants ont-ils donné lieu à cette accusation. En général, pourtant, ils n'ont jamais éliminé les autres moyens d'information et de comparaison. Quand la science étymologique vient confirmer les résultats que l'on croit avoir obtenus par d'autres méthodes, ou quand elle met sur la voie qu'il convient de suivre pour diriger les recherches avec espoir de succès, elle doit être toujours la bien venue. Dans le premier cas, elle achève et couronne; dans le second, elle éclaire. Il ne faudrait pas non plus s'imaginer qu'on triomphera d'elle en faisant la caricature de ses procédés. La caricature est encore bien plus que l'étymologie aux ordres de quiconque veut s'en servir. Je ne voudrais pas jurer que, peut-être entraîné par des habitudes de polémiste incisif et spirituel, M. Andrew Lang n'ait pris quelquefois contre la philologie un trait d'esprit pour un argument. Je doute, par exemple, que, dans le résumé narquois rédigé par M. Lang, un seul connaisseur impartial reconnût le bel enchaînement de faits philologiques et autres déroulé par M. A. Kuhn dans son fameux travail sur le *Mythe de Prométhée*. De même, il me paraît bien difficile à convaincre au sujet du Maui polynésien et de l'Apollon grec dont il révoque en doute la nature solaire. Maui combat et blesse le soleil, nous dit-il, comment pourrait-il être le soleil? Cela ne prouve rien. Le dieu qui personnifie un phénomène naturel s'en détache, en devient jusqu'à un certain point indépendant, agit avec lui comme avec un autre, et cela dans des douzaines de mythes, en Grèce comme en Polynésie. Cela ne l'empêche pas d'avoir été originairement ce phénomène personnifié.

La science des religions est extrêmement compliquée. Des éléments du genre le plus divers ont contribué à leur développement. Gardons-nous de fermer une seule des sources de lumière qui peuvent nous éclairer dans notre voyage d'exploration. Au fond, M. Andrew Lang n'est pas fâché, et il le montre bien, quand il peut appuyer ses dires sur un fait philologique avéré. Nous sommes avec lui contre l'exclusivisme et avec lui aussi dans la prééminence qu'il accorde à la psychologie dans la genèse des religions. Mais nous ne pourrions toujours le suivre dans sa polémique.

La traduction est fidèle, serrant de près le texte sans trop se soucier de l'élégance. Peut-être retire-t-on de l'ensemble une impression un peu confuse. C'est un inconvénient qu'il était impossible d'éviter dans un ouvrage où l'on

Digitized by Google

devait entasser les faits sans avoir le temps de les expliquer et souvent même de les appuyer suffisamment.

ALBERT RÉVILLE.

R.-B. ANDERSON. — **Mythologie scandinave. — Légendes des Edddas.** Traduction de M. Jules Leclercq. Paris, Ernest Leroux, 1886, 293 p. in-18.

Par une singulière contradiction, le public lisant du XIX^e^ siècle, qui conteste si volontiers les assertions des maîtres de la science, les axiomes des sages et jusqu'aux livres saints, n'aime guère l'appareil d'érudition qui ralentit le récit, encombre le bas des pages et grossit le volume d'un livre. Il préfère, même en matière d'érudition, un exposé rapide sans preuves ni raisonnements : les conclusions lui suffisent ; il ne s'inquiète guère des démonstrations. L'écrivain le moins autorisé est cru sur parole aussi bien et mieux que s'il était un auteur classique. Grâce à cette indulgence, les compilateurs se donnent libre carrière et les éditeurs les préfèrent naturellement aux érudits qui ne consentiraient ni à répéter des truismes, ni à se parer des plumes du paon, ni à faire de la mosaïque avec les idées élaborées et les faits recueillis par autrui. Il faut bien servir le public à son goût, et ce n'est pas un crime que de lui en donner pour son argent ; c'est même lui rendre service que de mettre à sa portée de bons livres écrits en langue étrangère, ou d'abréger les ouvrages trop savants pour le lecteur superficiel.

M. Anderson qui, avant d'être ministre des États-Unis à Copenhague, était professeur de langues scandinaves à l'université de Madison dans le Wisconsin, a vulgarisé dans sa patrie plusieurs travaux des savants de la Scandinavie, d'où sa famille est originaire. Bien que les peuples de langue anglaise ne fussent pas sevrés, comme ceux de la langue française, de récents manuels de la mythologie scandinave, il a bien mérité de ses compatriotes en résumant à leur usage les leçons sur ce sujet, faites avant 1849 à l'université de Copenhague par N. M. Petersen. Ces leçons, en effet, sont l'œuvre d'un penseur, doublé d'un profond érudit et d'un écrivain plein de chaleur, de charme et de poésie. Aussi M. Anderson lui aurait-il rendu justice, sans faire le moindre tort à sa propre publication, en la plaçant sous le patronage du grand islandisant. C'est le nom de ce dernier qui devait figurer en tête du titre, tandis qu'il n'est pas cité une seule fois dans la traduction française, où sont nommés des poètes modernes qui ont chanté, sans véritable compétence, des épisodes de la mythologie scandinave.

C'est sans doute par une louable discrétion que M. Anderson a omis le nom de l'auteur à qui il doit tout ce qu'il y a de bon dans son livre : il n'aura pas voulu mettre à sa charge les quelques additions sans valeur qu'il a faites et les erreurs qu'ils a commises ! Du nombre des premières sont ses sorties contre le romanisme, qu'il paraît ne pas mieux connaître que le germanisme, et l'ex-

Digitized by Google

plication historique du mythe de Thor et Hrungni qui, selon lui, se référerait aux Romains, aux Grecs, aux Goths, aux Vandales, aux Arabes, aux Francs et aux Anglo-Saxons. Le malheur est que ce mythe a reçu sa forme actuelle, bien des siècles après les événements qu'il serait censé prédire et auxquels le vieux mythographe n'a certes pas songé.

Quant aux erreurs matérielles, elles sont si nombreuses qu'il faut se borner à en relever quelques-unes ; elles tiennent en partie à une heureuse idée qui a été conçue par M. Anderson, mais dont la réalisation était au-dessus de ses forces. A l'imitation de Snorré Sturluson, il a voulu insérer dans son récit les strophes les plus topiques de l'ancienne Edda, tandis que Petersen s'est contenté de les mentionner comme assez connues de ses auditeurs danois. Malheureusement l'ancien professeur de langues scandinaves à Madison, quoique le dano-norvégien soit vraisemblablement sa langue maternelle, n'était pas aussi versé dans le vieux norrain que le croit son traducteur et qu'il a l'air de s'en targuer en disant qu'il a lui-même traduit le *Thrymskvidha*. Bien que le texte de ce poème soit en effet serré de plus près que celui des autres morceaux traduits de l'ancienne Edda, il y a néanmoins des erreurs palpables. Ainsi *bua* (habiter) est pris pour *byggja* et rendu par *bâtir* (p. 182), sens que ce dernier n'a pris que très postérieurement, au xv^e^ siècle ; c'est évidemment le verbe danois *bygge* qui a donné lieu à cette confusion ; — *Steinn*, qui signifie proprement *pierre* et par extension *pierrerie*, est deux fois traduit par *broche* (p. 181-2) ; — *Strâidh* veut dire *étendez de la litière* sur les bancs, et non pas *rangez* les bancs (p. 183). — Dans le reste du volume les contre-sens et les non-sens sont encore plus abondants : p. 70, « donner Freya à Jotunheim » ne répond pas exactement à « gifte Freja bort til Jœtunheim » (marier Freya dans le Jœtunheim) ; — « renvoyer à Jœtunheim » est absolument différent de « forbœd ham at bygge og bo i Jœtunheim » (il le mit dans l'impossibilité d'habiter le Jœtunheim, p. 171 de la *Mythologie septentrionale* de Petersen). On dirait que M. Anderson a pris *Jœtunheim* (le pays des Géants) pour le nom du géant innommé qui joue un rôle dans cet épisode. — P. 124, le mot *pierre* (sten) est substitué mal à propos à celui d'*épieu* (stang) ; p. 128, ce n'est pas Frigg qui jura par le feu et l'eau, mais ce sont ces éléments qui, à sa prière, firent le serment de ne pas nuire à Balder ; — « *vorde bane* » signifie causer la mort, et non devenir le poison ; — p. 161, « il cache toujours quel était son but » doit être remplacé par « il atteignait tonjours le but qu'il visait. » (Eigi misti hann thar er hann kastadhi til, *Skâldskaparmâl*, ch. xviii) ; — p. 211, « où vous donnerez la nuit de joie au brave Niord, le galant garçon, » n'est qu'une paraphrase fort inexacte de « Quand accorderas-tu un rendez-vous au viril fils de Njœrd ? » (Nær thu à thingi Munt inum throska Nenna Njardhar syni ? *Skirnisfœr*, 38).

Les traductions, même correctes, ne sont que des paraphrases très délayées qui s'adaptent fort mal au style concis et nerveux des poèmes eddaïques. Les noms propres sont transcrits tantôt selon la forme danoise, tantôt selon la forme islandaise, lorsque celle-ci est donnée entre parenthèses par Petersen.

Digitized by Google

M. Anderson n'a pas remarqué que, dans les composés norrains, le premier membre du mot est au génitif; aussi *Gjallarbru*, *Gjallarhorn*, *Urdharbrunnr*, doivent-ils être rendus par *pont*, *cor* de *Giœll*, *source d'Urdhr*, et non de *Gjallar* (p. 33-34), *d'Urdhar* (p. 35). *Fenris* (p. 265, 269, 272, 281, 283), n'est pas un nominatif, mais bien le génitif de *Fenrir*, qui est la forme islandaise. — Innombrables sont les fautes de ce genre. Peccadilles ! dira-t-on. — Oui, si ces formes défectueuses ne devaient pas être répétées par d'autres plus ignorants encore et prendre ainsi droit de cité dans la langue française, d'où l'on aura bien de la peine à les éliminer. Elles attestent d'ailleurs que le compilateur n'a pas daigné fouiller le sujet pourtant si intéressant et, qu'au lieu de remonter aux sources accessibles depuis longtemps, ou même de consulter les traductions et les commentaires dont l'ensemble ou les parties de la mythologie eddaïque ont été l'objet dans les pays scandinaves, en Allemagne, en Angleterre, en France, il s'est confiné dans l'étude superficielle des ou plutôt d'un seul mythographe danois. Si du moins il ne l'avait pas travesti ! Mais il ne s'est guère mis en peine de le bien comprendre. Telle est la rapidité avec laquelle il a travaillé qu'il a oublié de consacrer quelques lignes à Snotra, quoiqu'il la fasse figurer dans la liste des suivantes de Frigg (p. 83).

En résumé la mythologie de M. Anderson est partout sujette à caution ; il ne faut jamais se fier à elle pour les détails ou les noms propres ; elle sera pourtant utile aux gens du monde, qui voudront avoir une idée approximative des mythes eddaïques et de la profonde et ingénieuse explication qu'en a donnée Petersen. Nous devons remercier M. J. Leclercq de l'avoir fait passer dans notre langue ; on ne saurait le rendre responsable des fautes d'un écrivain recommandé par sa situation universitaire et diplomatique, mais il est vraiment dommage que l'adaptation anglaise ait eu l'honneur d'être traduite de préférence à l'original danois qui lui est si supérieur à tous les points de vue !.

E. Beauvois.

Die Inschrift des Kœnigs Mesa von Moab, *für akademische Vorlesungen herausgegeben von* R. Smend *und* A. Socin. Freiburg i. B., 1886, Akademische Buchhandlung von J. C. B. Mohr. — 35 p. in-8 et 1 pl. dans un carton p. in-folio.

A un moment donné de l'histoire, la religion des Israélites ne différait pas essentiellement de celles que pratiquaient leurs voisins, en particulier les peuples auxquels la tradition attribue des relations de parenté avec les Hébreux. Camos, dieu des Ammonites et des Moabites, qui descendaient des filles de Loth, offre bien des points de ressemblance avec Yahveh, et un passage du livre de Juges (xi, 24) met sur le même pied les deux divinités. Jephté envoie ce message au roi des Ammonites : « Tu possèdes le territoire que Camos, ton dieu, t'a donné ; nous, nous possédons celui que Yahveh, notre

Digitized by Google

dieu, nous a donné ». Et le juge d'Israël, après la victoire, sacrifie sa fille unique à Yahveh (Juges, xi, 39), comme plus tard Mésa, roi de Moab et adorateur de Camos, immolera son fils aîné sur le rempart de sa capitale assiégée (II Rois, iii, 27).

Cette affinité religieuse, que permettait déjà d'établir une saine exégèse des textes bibliques, a été mise au-dessus de toute contestation par la découverte d'une longue inscription du roi moabite Mésa que nous venons de nommer. L'histoire de la stèle de Dhibân (l'ancienne Dibon) et les circonstances qui ont enrichi le musée du Louvre d'un si précieux monument, sont trop connues pour qu'il soit utile de les rappeler ici. Mais il est impossible d'estimer trop haut la valeur de l'inscription. C'est une page d'histoire qui date du neuvième siècle avant l'ère chrétienne et surpasse en antiquité toutes les parties de l'Ancien Testament, du moins dans leur rédaction actuelle. Son authenticité est plus incontestable que celle de n'importe quel chapitre de la Bible. Le roi de Moab y énumère, dans la langue et parfois dans le style des livres de Samuel et des Rois, ses victoires, ses conquêtes et ses constructions. Il y parle de la colère de Camos contre son peuple, en employant la même expression (*anaph*) dont se servent les écrits hébreux pour parler de la colère de Yahveh. Mésa raconte comment il massacra les habitants d'Ataroth devant Camos, de même que l'Ancien Testament nous montre Samuel mettant en pièces le roi des Amalékites « devant Yahveh, à Guilgal » (I Sam., xv, 33). Le terrible vœu d'extermination (*khérèm*) était, d'après l'inscription, prononcé et accompli en Moab comme en Israël. A ce titre, et à plusieurs autres, le rapprochement des deux passages suivants est particulièrement instructif :

I. Sam., xv, 2, 3, 7, 8.

Yahveh des armées dit (à Saül) : « Va, bats les Amalékites, et voue à l'extermination tout ce qui leur appartient, sans pitié pour eux; tue-les, tant hommes que femmes, l'enfant et le nourrisson, le bœuf et la brebis, le chameau et l'âne .. » Et Saül battit les Amalékites... et accomplit le vœu d'extermination sur tout le peuple en le passant au fil de l'épée.

Inscr. de Mésa, l. 14-17.

Et Camos me dit : « Va, prends Nebo sur Israël. » J'y allai pendant la nuit, et je combattis contre la ville depuis le point du jour jusqu'à midi; je la pris et je tuai tous les habitants, au nombre de sept mille, tant hommes qu'enfants, femmes libres, filles et femmes esclaves (?); car j'avais dévoué la ville à Astar-Camos.

Nous pourrions citer plusieurs autres passages de l'inscription qui offrent des points de comparaison presque aussi frappants avec divers textes de l'Ancien Testament. Mais il est temps de dire quelques mots du travail que nous voulons annoncer aujourd'hui, et qui, à notre avis, marque un progrès considérable dans l'interprétation de l'inscription de Mésa.

A M. Clermont-Ganneau revient l'honneur incontestable d'avoir fait connaître

Digitized by Google

et expliqué le premier, en 1870, un monument dont la découverte semblait dès l'abord à M. Renan « la plus importante qui ait jamais été faite dans le champ de l'épigraphie orientale ». On peut même dire que son travail et le texte déchiffré par lui servirent de base et de point de départ aux innombrables publications auxquelles donna lieu l'inscription moabite. Les auteurs de ces publications, et parmi eux nous pouvons citer des savants comme MM. Schlottmann, Hitzig, Nœldeke, etc., n'avaient jamais vu la stèle de Dh'bân et cherchaient à amender le texte de l'inscription par voie d'hypothèses et de conjectures M. Clermont-Ganneau fit connaître quelques nouvelles lectures dans un article de la *Revue critique* (11 septembre 1875), et depuis lors on semblait s'accoutumer à l'idée que les lacunes existant encore dans le récit des hauts faits de Mésa ne pourraient jamais être comblées. Il était cependant permis de supposer, malgré toute la confiance due à la sagacité de M. Clermont-Ganneau et à sa grande habitude des travaux épigraphiques, que le monument original ne serait pas étudié par un autre hébraïsant sans qu'on eût à corriger des lectures considérées comme acquises et peut-être à en enregistrer de nouvelles. C'est ce que viennent de démontrer M. Smend, professeur à Bâle, et M. Socin, professeur à Tübingen, tous deux connus par de savants ouvrages sur l'exégèse de l'Ancien Testament et l'archéologie biblique. En examinant minutieusement et avec le plus grand soin la stèle et l'estampage qui représente les parties perdues, ils ont pu déchiffrer un certain nombre de mots nouveaux, en corriger quelques autres, et fixer la valeur de plusieurs lettres douteuses. Les améliorations apportées par eux aux lectures admises jusqu'à présent ne s'étendent pas à moins de 80 lettres. Aussi leur texte ne présente-t-il plus de lacune sensible dans les 27 premières lignes de l'inscription, sur 34 dont elle se compose. MM. Smend et Socin ne se flattent pourtant pas de donner un texte définitif et d'avoir lu tout ce qu'il est possible de lire avec l'aide des documents qui sont mis au Louvre à la disposition des savants. Eux-mêmes appellent de nouvelles recherches et souhaitent « que le grapillage d'Éphraïm soit plus abondant que la vendange d'Abi-Ezer ». Leur travail n'est point un commentaire historique et critique sur l'inscription. Ils n'ont eu d'autre préoccupation que celle de publier un texte qui pût servir aux besoins de l'enseignement, et toutes leurs observations ont un caractère paléographique. La reproduction de l'inscription est excellente, étant donné le but que se proposent les auteurs. Il est certain que ce but sera atteint, et que dans tous les cours d'exégèse hébraïque quelques leçons seront désormais consacrées à l'explication d'un texte relativement facile, d'une importance capitale, et d'une étendue égale à une page des éditions ordinaires de l'Ancien Testament.

Nous croyons savoir que les auteurs préparent une publication analogue sur l'inscription de Siloé.

A. Carrière.

Digitized by Google

Théologie de l'Ancien Testament, par CHARLES PIEPENBRING, pasteur de l'Église réformée de Strasbourg. 1 vol. grand in-8, de 315 pages. — Paris, Fischbacher, 1886.

Voici un livre qui se lit aisément, avec plaisir et avec fruit, parce qu'on y trouve l'alliance assez rare d'une science véritable, d'une érudition complète et de cette précision, de cette clarté qui sont comme l'apanage de l'esprit français. M. Piepenbring connaît à fond, et par le menu, tous les travaux, toutes les recherches, tous les résultats de la critique allemande ; il est au courant de tout ce qui a été écrit de bon sur le sujet qu'il traite, de tout ce que la pénétration, la sagacité, l'imagination allemandes ont constaté ou cru découvrir et ces matériaux si nombreux, souvent de si haute valeur, il les a mis en œuvre avec cet art de l'arrangement, cette netteté d'idées, cette précision logique dans la conception du plan d'un livre, qui se rencontrent en France mais font le plus souvent défaut aux savants d'outre-Rhin. Il a élagué les broussailles où leur pensée s'enchevêtre : il a porté la lumière dans les dédales où ils se perdent parfois, et le résultat est vraiment saisissant.

C'est le privilège de l'Alsace de nous donner de pareilles œuvres. Nos savants français n'ont certes pas moins de pénétration que les Allemands, mais ils ont moins de patience ; souvent ils vont trop vite en besogne, et se contentent de ce qui est probable, vraisemblable, au lieu de n'accepter que ce qui est démontré. Ce qui est clair leur semble par cela même vrai. Plus lents, plus érudits, plus laborieux, les Allemands se perdent parfois dans leurs recherches et n'arrivent guère à cette netteté que nous prisons si fort et à si juste titre ; leur érudition est souvent embrouillée, leur profondeur souvent obscure. En Alsace ces deux natures d'esprit se rencontrent, se touchent, se pénètrent, et parfois leurs qualités opposées s'unissent en une heureuse et féconde harmonie. De là sans doute le rôle considérable et tout particulier que joue dans le monde de la science et de la pensée une ville comme Strasbourg. Le jour où l'Alsace, perdant son caractère propre, deviendrait tout à fait allemande, où Strasbourg ne serait plus qu'une autre Halle, une autre Tubingue, la « République des lettres » éprouverait un dommage irréparable, et le monde de la science devrait prendre le deuil.

Tous les lecteurs de M. Piepenbring souscriront à ces réflexions, car son livre est un produit des plus heureux de l'esprit alsacien.

Nous sommes tentés pourtant de critiquer le titre qu'il a choisi. Nos lecteurs en y jetant les yeux se sont dit peut-être : « Que nous veut cet auteur ? Est-ce qu'il y a une théologie dans l'Ancien Testament ? Est-ce que nous ne savons pas que l'esprit scientifique a toujours fait défaut au peuple d'Israël ; que jamais il n'a possédé ce qu'on nomme aujourd'hui un théologien ? » La remarque est juste et l'on peut ajouter qne presque toujours ceux qui ont prétendu trouver une théologie dans l'Ancien Testament, n'ont fait qu'y transporter, par un procédé aussi violent qu'arbitraire, tel ou tel système de théologie chrétienne et

Digitized by Google

ont attribué au peuple et aux prophètes d'Israël une foule de sentiments, d'idées, de dogmes dont ils n'avaient jamais eu le moindre soupçon. Mais nous avons hâte d'ajouter que M. Piepenbring n'est aucunement de ceux-là; s'il parle d'une théologie de l'Ancien Testament c'est à condition de prendre le mot dans le sens le plus général; son seul tort est de n'avoir pas dit : Religion, plutôt que théologie; car il montre fort bien que ni les Hébreux, ni les Juifs n'ont jamais possédé ce qu'on pourrait appeler une théologie. Leur religion, très élevée, très particulière, offre des caractères, une physionomie toute spéciale; mais jamais ils n'en ont tenté la systématisation, aucun d'eux n'a eu le désir, la pensée de coordonner les idées religieuses dont vivaient ses concitoyens pour les formuler en système. C'est donc l'histoire de la religion d'Israël que M. Piepenbring a voulu écrire; c'est le tableau de son développement, de ses progrès, de ses transformations qu'il a tracé.

Dès le début il écarte la vieille hypothèse qui attribue à Moïse la rédaction du Pentateuque et voit en lui l'auteur de la législation lévitique; cette hypothèse est aujourd'hui jugée, cette fiction est percée à jour, et à la légende se substitue l'histoire; notre auteur la divise en trois périodes.

La première, qu'on peut nommer l'ancien prophétisme, est celle des origines. A ce titre elle remonte haut et se perd dans la nuit des temps; mais si nous cherchons à quelle époque les documents certains commencent, il faut arriver au temps de Samuel et de David; les fragments antérieurs sont trop peu nombreux, trop incertains pour qu'on en puisse rien conclure de précis. C'est au moment où la royauté commence, où la nationalité d'Israël s'affirme, que l'on constate au sein de ce peuple la présence d'une idée qui restera la base solide, si l'on veut le dogme fondamental de sa religion à travers tous les siècles.

Jéhovah a traité alliance avec Israël; il a conclu avec le peuple un pacte qui oblige, à égal titre, les deux contractants. Mais Jéhovah n'est encore en ce moment, pour les enfants d'Abraham, que leur Dieu spécial, local, national. Son culte n'est aucunement concentré en un seul sanctuaire, ni confié à une caste particulière; partout ses autels peuvent s'élever et l'on peut être prêtre, lévite, à quelque tribu d'Israël que l'on appartienne. Les rois, les prophètes, les pères de famille, offrent des sacrifices. Le grand rôle, d'ailleurs, appartient aux prophètes qui sont des *voyants*, des nécromanciens; qui interprètent les songes, expliquent les présages, évoquent les morts et cherchent dans l'extase la révélation des secrets de l'avenir.

La deuxième période, celle du prophétisme pur, marque un progrès immense dans la religion d'Israël. Les prophètes ne sont plus des voyants, mais des *nabis*, des prédicateurs, des interprètes de la volonté divine. Ils n'ont plus recours aux moyens violents, comme Samuel qui égorgeait Agag devant Jéhovah ou Élie qui faisait massacrer tous les prophètes de Baal; la parole devient leur grande arme, la persuasion leur unique moyen d'action. En même temps l'idée de Dieu s'élève, s'épure, s'agrandit. Jéhovah, pour les derniers de ces prophètes,

Digitized by Google

est le Dieu unique; l'idole n'est que mensonge; les dieux des nations, néant. Alors aussi, sous les derniers rois de Juda, on voit poindre la pensée d'un sanctuaire unique. Cette concentration du culte à Jérusalem a sans doute été amenée, comme le dit M. Piepenbring, par la prépondérance naturelle de la capitale et de son temple, et par le désir de réprimer l'idolâtrie qui trouvait un refuge dans les *Hauts-lieux*; mais il nous semble aussi qu'elle a été dictée par le désir d'affirmer l'unité de Dieu et de l'exprimer d'une façon en quelque sorte matérielle et visible pour tous.

La troisième période est moins brillante, c'est celle où, après le retour de Babylone, la loi écrite remplace la libre inspiration, où le scribe succède au prophète; où le culte, minutieusement réglementé, confié à une caste spéciale, à une hiérarchie de sacrificateurs et de lévites, revêt un caractère mécanique; où le pharisaïsme, avec son étroitesse, son orgueil, sa piété légale, sa sécheresse morale, vient pétrifier l'esprit juif.

Tel est, rapidement résumé, le tableau que trace M. Piepenbring; mais on jugerait mal son livre si on voulait l'apprécier sur cette courte analyse. Il abonde en traits vigoureux; il fourmille de remarques fines et justes et sur une foule de points il rectifiera pour le lecteur bien des idées aussi fausses que répandues. Signalons par exemple les pages (96 et suiv.) où l'auteur expose ce que l'antique Israël entendait par ce terme: La sainteté de Dieu, et montre combien l'idée ici diffère de celle que fait naître pour nous cette expression de sainteté; elle emporte pour nous la pensée de l'idéal moral; le mot hébreu n'a nullement ce sens : c'est la grandeur divine qu'il exprime. Une remarque analogue s'applique au célèbre texte de la Genèse où il est dit que Dieu fit l'homme à son image. La théologie a vu là une allusion à l'innocence de l'homme avant la chute. M. Piepenbring montre fort bien qu'il n'en est rien et que pour l'auteur hébreu, si l'homme ressemble à Dieu, c'est parce que Dieu est le maître de toutes choses et que l'homme, lui, domine en ce monde.

Nous pourrions multiplier à l'infini ces citations; mais il faut nous borner. Essayons du moins de résumer l'impression générale que laisse à l'esprit cette religion d'Israël dont M. Piepenbring a tracé le tableau, un tableau plus fidèle et plus vrai qu'aucun autre que nous connaissions. Selon qu'on la compare aux autres religions du temps, ou qu'on la rapproche de l'idéal moderne, cette religion apparaît comme étonnamment belle, ou comme singulièrement imparfaite et pauvre. On a dit parfois que la Grèce, avec Platon, était arrivée à une conception de la divinité égale ou même supérieure à celle des Israélites. C'est peut-être vrai, mais Platon n'a été qu'un philosophe et n'a exercé d'action que sur un nombre infiniment restreint de disciples, dont aucun n'a su se maintenir à sa hauteur. La gloire des prophètes est d'avoir su rendre populaire une notion de Dieu qui valait presque celle de Platon, et de l'avoir si bien implantée dans l'esprit d'Israël que les adorateurs du Dieu unique ont fini, après le retour, par être le peuple entier. Et comparez la religion d'Israël, non plus aux œuvres

Digitized by Google

achevées du plus grand penseur de la Grèce antique, mais aux religions dont vivaient alors toutes les nations de l'Europe et de l'Asie ; sa supériorité est éclatante, au point d'expliquer que l'ancienne théologie ait vu là, non point un caractère de race, ou, si l'on aime mieux, un fait providentiel, mais bien un fait miraculeux.

Placez maintenant cette même religion en face de notre idéal moderne ; son insuffisance, sa pauvreté, apparaissent de suite. Ce qui lui manque surtout, aux yeux de M. Piepenbring, c'est la solution du problème de la vie, la foi en une existence future et rémunératrice. Israël a bien cru à une survivance de l'âme, mais il se faisait de son existence dans le Scheol une idée si sombre que la mort restait pour lui le roi des épouvantements. Il n'y avait pour lui de peines et de récompenses, c'est-à-dire de justice que sur cette terre et pendant cette vie, et comme l'expérience montre tous les jours le juste affligé, le méchant triomphant, l'existence humaine restait pour lui une énigme indéchiffrable (pages 208 et suiv.).

Certes, cette remarque est juste ; mais nous estimons que M. Piepenbring en exagère la portée. La foi en une existence future où l'ordre et la justice auront leur jour, manquait à la religion d'Israël ; c'était là un grave défaut, mais enfin ce n'était qu'une lacune que rien n'empêchait de combler. Aucun des principes fondamentaux du prophétisme ou du judaïsme ne s'opposait à l'adoption de l'idée des rémunérations futures, tellement que peu à peu cette idée faisait son chemin et le pharisaïsme, s'il concevait d'une façon fort grossière l'enfer et le paradis, en était pourtant arrivé, au temps de l'évangile, à distinguer nettement entre la destinée future des bons et celle des méchants.

Bien plus grave, ce nous semble, est la contradiction intime, irréductible qui existait au cœur même de la religion, entre ses principes fondamentaux. Elle concevait les relations de Dieu et de l'homme comme une alliance entre Jéhovah et les fils d'Israël. Cette idée d'une alliance, d'un pacte obligeant les deux contractants, était le fond même de la religion ; elle la pénétrait, lui imprimait son caractère spécial ; l'idée même qu'Israël se faisait de Dieu en découlait (comme le montre fort bien M. Piepenbring) ; avant tout, par-dessus tout, il était le Dieu fidèle qui tient ses promesses, observe l'alliance qu'il a jurée, et traite Israël comme son peuple. Mais en même temps cette religion en était venue à enseigner que Jéhovah seul est Dieu et qu'il n'y en a point d'autre ; elle raillait l'adorateur d'idoles vénérant l'ouvrage de ses mains ; elle déclarait que tous les dieux des autres peuples ne sont que vanité, n'ont point d'existence. Entre ces deux affirmations, également fondamentales, la contradiction est manifeste. Si Dieu est unique, il est le Dieu de tous et non pas d'un seul peuple ; s'il est le Créateur et le Maître de l'univers, il ne peut réserver sa faveur, sa protection, son amour à un petit canton de la Syrie ; s'il est le Tout-Puissant, l'Être absolu, saint et juste, il ne peut pas, comme un satrape d'Asie, avoir un favori.

Les deux notions qui faisaient le fonds, la substance même de la religion

Digitized by Google

d'Israël étaient donc contradictoires ; l'une devait tuer l'autre. Il fallait que le peuple juif renonçât à l'unité de Dieu et en revint au polythéisme, — recul impossible — ou qu'il renonçât à se croire le peuple de Dieu, le peuple particulier du Dieu unique.

Les religions ont la vie longue et dure. Israël s'est débattu longtemps dans la contradiction que nous signalons. Mais le jour est venu où un juif de génie, éclairé par son Maître, anathématisé par toute sa race, a proclamé que les Gentils étaient appelés au salut comme les enfants d'Abraham, qu'en Christ il n'y a ni juif, ni grec; ni esclave, ni libre; ni homme, ni femme : c'est-à-dire que devant la vérité tous sont égaux et qu'il n'y a pas de peuple de Dieu. Le jour où saint Paul a dit ces choses, le glas funèbre de l'ancienne religion d'Israël a sonné.

ÉTIENNE COQUEREL.

A. REICHENBACH. — **Die Religionen der Völker nach den besten Forschungs-Ergebnissen bearbeitet.** — Munich, Ernst, 1885, vol. I et II (in-8 de 230 et 241 p.)

Sous ce titre M. Reichenbach nous présente les deux premiers volumes d'un manuel d'histoire des religions destiné au grand public. L'apparition même d'un ouvrage de ce genre mérite d'être signalée, surtout en Allemagne où l'histoire des religions n'a pas jusqu'à ce jour conquis une place officielle dans l'enseignement. Elle nous montre que, dans ce pays comme partout ailleurs, le besoin de manuels d'histoire religieuse universelle se fait sentir. Déjà nous avons eu l'occasion de montrer la place de plus en plus considérable que l'histoire des religions occupe dans la philosophie religieuse allemande, à propos d'un remarquable ouvrage de M. Pfleiderer[1]; et les travaux de M. Bastian que nous avons mentionnés à plusieurs reprises, les excellents articles de la *Zeitschrift für Völkerpsychologie* de MM. Steinthal et Lazarus, témoignent de l'importance croissante que les anthropologistes et les ethnologues accordent à l'étude des religions primitives. Il est intéressant de noter les tentatives qui sont faites aujourd'hui pour acclimater l'histoire des religions dans le public instruit, en dehors des cercles scientifiques.

Il ne faudrait pas, en effet, comparer le manuel de M. Reichenbach à celui de M. Tiele que M. Maurice Vernes a traduit en français. Il y a toute la distance de l'œuvre d'un savant qui contrôle lui-même les renseignements pris chez d'autres, à l'œuvre d'un vulgarisateur instruit qui se borne à communiquer à ses contemporains moins instruits un résumé clair des résultats acquis par les maîtres de la science. M. Reichenbach, d'ailleurs, n'a pas la prétention de faire œuvre originale. Il déclare lui-même qu'il se borne à reproduire ce qui lui

1) Voir t. XI, p. 222, l'article consacré à la *Religions philosophie* de cet auteur.

Digitized by Google

paraît le plus digne de confiance dans les travaux des historiens modernes. En outre, les deux auteurs n'ont pas tout à fait le même but ; et la différence de leurs visées tient peut-être moins encore à leurs dispositions individuelles qu'aux tendances générales du public auquel ils s'adressent.

M. Tiele s'est proposé de fournir à tous les hommes cultivés un résumé de l'histoire religieuse de l'humanité, un répertoire commode des hommes et des choses du passé religieux, bref un ensemble de faits. Pour lui la vulgarisation de l'histoire est le but unique. M. Reichenbach, au contraire, commence par établir la distinction entre *les* religions et *la* religion. Il montre ensuite que pour se faire une idée exacte de *la* religion et pour être capable de se faire à soi-même *sa* religion, il faut, non pas se plonger dans d'interminables discussions philosophiques sur l'essence de la religion ni dans les controverses philologiques sur l'origine du mot « religion, » mais apprendre à connaître les religions du passé et du présent ; car ce qu'elles offriront de commun, ce sera là l'essence de la religion et comme le substratum religieux de l'âme humaine.

Nous n'avons pas l'intention de discuter ce principe auquel l'œuvre de M. Reichenbach doit l'existence. Il nous paraît excellent. Mais le soin que met l'auteur à le développer dans l'introduction n'est-il pas caractéristique ? Ici la vulgarisation de l'histoire religieuse n'est pas le but ; elle n'est qu'un moyen, jugé le meilleur, pour épurer la pensée et le sentiment religieux des lecteurs. Nous avons affaire à un public et un auteur allemands ; ils semblent adopter une méthode nouvelle pour atteindre le but, mais au fond il s'agit toujours pour eux de dégager *das Wesen der Religion.*

La préoccupation didactique de M. Reichenbach n'est pas sans exercer quelque influence sur son récit. On sent qu'il n'aime pas les prêtres et qu'il ne se propose pas de les faire aimer (voir p. ex. I. p. 74). Il sait aussi que le lecteur aime les affirmations nettes et les explications claires. Toutes les particularités des religions anciennes s'expliquent dans son livre de la façon la plus naturelle. Étant donnés la race, le climat, la configuration du pays, les moyens d'existence de chaque peuple, sa religion s'explique d'elle-même, en gros et en détail. Encore une fois le principe n'est pas faux ; mais il est appliqué d'une façon trop sommaire (p. ex. pour l'explication de l'origine des castes dans l'Inde). Que de points d'interrogation il faudrait mettre où M. Reichenbach affirme sans crainte !

Ses affirmations, il est vrai, sont empruntées à des auteurs qui, presque tous, font autorité. Il s'appuie sur Max Müller, Max Dunker, Weber, Wuttke, Spiegel, L. Krehl, Brugsch, Lauth, Lepsius, Ebers, Heuzey, G. Smith, Mommsen, etc. On remarquera que ce sont presque tous des savants allemands. M. *R.*, en effet, ne semble pas être bien familiarisé avec les auteurs français et anglais qui jouissent cependant d'une certaine autorité même en dehors de leur pays. La seule fois qu'il cite les noms de ceux qui, dans les divers pays, s'occupent d'une branche particulière de l'histoire des religions, à propos de la

Digitized by Google

religion égyptienne, il ne mentionne ni Mariette, ni Leemans et il parle des deux Chabas de Rougé, père et fils (!). Il est vrai qu'un peu plus loin il mentionne l'éminent professeur *Dämichen* au lieu de Dümichen ; mais il est possible que ce soit là une faute d'impression. Le reproche, d'ailleurs, ne mérite pas que l'on s'y arrête. Il est parfaitement naturel qu'un auteur allemand cherche ses renseignements de préférence dans des ouvrages allemands. Nous ne l'aurions même pas relevé, si nous n'étions pas à chaque instant accusés, nous autres Français, de ne pas connaître la littérature scientifique étrangère.

Nous n'avons sous les yeux que les deux premiers volumes du manuel de M. *R.* Il y en aura au moins quatre, puisqu'à la p. 97 du deuxième volume il nous renvoie au quatrième. Sans cette indication nous n'aurions pu nous en douter ; car il n'y a ni préface, ni table, ni index. Le premier volume contient l'introduction dont nous avons parlé, les religions de l'Inde, de la Chine, du Japon et de la Perse. Le deuxième traite des religions égyptienne, phénicienne, babylonienne, arabe, syrienne, grecque et romaine. L'auteur semble avoir adopté l'ordre géographique. Autrement nous ne nous expliquerions pas la division qu'il a choisie. Il est probable qu'en arrivant en Afrique, en Amérique ou en Polynésie il abordera les religions des non-civilisés. Il est seulement regrettable qu'il n'ait pas commencé par celles-là, surtout en vue du but philosophique dont il se préoccupe.

Il ne saurait être question d'entreprendre en détail la critique de ces deux volumes. Nous nous bornerons à noter quelques observations. L'auteur ne s'arrête pour ainsi dire pas sur les nombreuses superstitions qui constituent le culte des esprits dans la foule chinoise et qui pèsent beaucoup plus dans la vie réelle des Chinois que l'enseignement de Confucius. Ce qu'il dit sur la religion du Japon est très insuffisant. Il en est de même de ce qui concerne la religion romaine primitive. Sa caractéristique des religions sémitiques est d'une exagération tellement manifeste que l'on soupçonne involontairement M. *R.* d'être un fougueux anti-sémite et de faire payer aux Babyloniens et aux Assyriens d'il y a trois mille ans, la haine que lui inspirent les Juifs allemands du XIX^e^ siècle.

L'ouvrage de M. *R.* prête le flanc à la critique sur bien des points. Néanmoins il rendra des services. L'auteur écrit bien ; il est très clair ; sa narration est sobre sans être fatigante ; il fait revivre avec talent les hommes et les croyances du passé. Pour quelques idées fausses et pour quelques erreurs qu'il aura aidé à propager, M. Reichenbach aura certainement contribué à répandre en Allemagne la connaissance de l'histoire des religions et le sentiment de son importance.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

CHRONIQUE

École des hautes études. Section des sciences religieuses. — La section des sciences religieuses à l'École des hautes études reprend ses travaux à partir du 15 novembre. Les religions de la Grèce et de Rome, qui n'étaient pas représentées dans le programme de l'année précédente, seront étudiées désormais par M. André Berthelot, fils de l'éminent vice-président du conseil supérieur de l'instruction publique. M. André Berthelot, auquel M. le Ministre avait réservé cet enseignement dès le début, n'avait pu entrer en fonctions avec les autres professeurs, parce qu'il était chargé d'une mission en Allemagne. Au contraire, la conférence sur les religions de l'Inde sera momentanément suspendue. M. Bergaigne, surchargé d'occupations à la Faculté des lettres où il enseigne à la fois la grammaire comparée et le sanscrit, ne peut plus continuer à la présider. Il restera directeur d'études, mais les travaux seront confiés à un maître de conférences dont la nomination ne nous est pas encore connue au moment où nous écrivons.

Voici le programme complet de la section des sciences religieuses pour le premier semestre de l'année 1886-1887 :

I. *Religions de l'Inde.* — (Le sujet de cette conférence sera indiqué ultérieurement.)

II. *Religions de l'Extrême-Orient.* — M. *de Rosny*, directeur-adjoint : Le Bouddhisme. Examen des théories bouddhiques de diverses écoles, dans leurs rapports avec les systèmes transformistes et les données actuelles de la science physiologique, les lundis, à deux heures. — Explication de la chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient, publiée par la Société des études japonaises, les mercredis, à deux heures.

III. *Religion de l'Égypte.* — M. *E. Lefébure*, maître de conférences : Études sur l'astronomie et la géographie sacrées de l'Égypte, les mardis et les jeudis à trois heures un quart.

IV. *Religions des peuples sémitiques.* — M. *Maurice Vernes*, directeur-adjoint : Histoire et littérature des Hébreux. Origines nationales. Le royaume de David et de ses successeurs, les mercredis, à trois heures et demie. — La création et les débuts de l'humanité d'après la Genèse et les traditions des peuples orientaux, les vendredis, à trois heures et demie.

Digitized by Google

M. *Hartwig Derenbourg*, directeur-adjoint : Explication des plus anciens morceaux du Coran, envisagés spécialement au point de vue des origines et des premiers progrès de l'islamisme, les vendredis, à quatre heures et demie. — Étude et classification des divinités de l'Arabie méridionale, d'après les inscriptions sabéennes et himyarites, les vendredis, à trois heures et demie.

V. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. *André Berthelot*, maître de conférences : Études sur la mythologie homérique, les mardis à deux heures un quart. — Explication des hymnes homériques à Apollon, les samedis, à une heure et demie.

VI. *Histoire des origines du christianisme.* — M. *Ernest Havet*, directeur d'études : La seconde épître de Paul aux fidèles de Corinthe. L'épître aux fidèles de Rome. Les évangiles, les mardis et vendredis, à une heure.

VII. *Littérature chrétienne.* — M. *Sabatier*, directeur-adjoint : Les luttes de l'apôtre Paul avec le parti judaïsant dans le premier siècle de l'Église. Interprétation parallèle de passages choisis des deux épîtres aux Corinthiens et de celle aux Romains, les jeudis à neuf heures et les samedis à trois heures. — M. *Massebieau*, maître de conférences : Introduction à la littérature chrétienne. Philon d'Alexandrie. Étude de textes relatifs à cette introduction, les jeudis, à dix heures et à onze heures.

VIII. *Histoire des Dogmes.* — M. *Albert Réville*, directeur d'études : Histoire du dogme de la Trinité pendant les sept premiers siècles, les lundis et les jeudis, à quatre heures et demie.

IX. *Histoire de l'Église chrétienne.* — M. *Jean Réville*, maître de conférences : Études sur les origines de l'épiscopat dans l'Église chrétienne, les jeudis, à deux heures. — Histoire de la réformation ; la vie et l'œuvre d'Ulric Zwingli, les samedis à quatre heures un quart.

X. *Histoire du droit canonique.* — M. *Esmein*, maître des conférences : Études sur les contrats dans le droit canonique ; la prohibition de l'usure ; la formation des contrats, les lundis, à neuf heures et demie. — Explication de la Pragmatique sanction de Charles VII, les vendredis, à neuf heures et demie.

Ces conférences se tiennent toutes dans les locaux de la section des sciences religieuses à la Sorbonne (dans la cour, à droite, escalier n° 3). Aucune condition de grade ou de nationalité n'est exigée de la part des auditeurs ; mais il faut se faire inscrire au secrétariat pour y être admis.

Séance annuelle des cinq Académies. — La séance annuelle des cinq académies a eu lieu le lundi 25 octobre, sous la présidence de M. Zeller, de l'Académie des sciences morales et politiques. Parmi les mémoires qui ont été lus par les représentants des diverses classes de l'Institut, nous avons remarqué ceux de M. d'Hervey de Saint-Denys, de l'Académie des inscriptions, et de M. Grandidier, de l'Académie des sciences. M. d'Hervey de Saint-Denys a parlé des doctrines religieuses de Confucius et de l'école des lettrés. Il a vigoureusement réfuté ceux qui traitent Confucius d'athée, et qui prétendent

Digitized by Google

que le sentiment religieux n'existe pas en Chine. Le peuple chinois, au contraire, a professé dès la haute antiquité, la croyance en un dieu unique et en l'immortalité de l'âme. Il n'y a pas une seule profession de foi matérialiste dans les livres chinois, et il n'y a pas de caractères chinois pour rendre les mots *athée, athéisme*. L'erreur de certains interprètes européens de la religion chinoise provient sans doute de ce que l'on ne rencontre aucun monument consacré au culte des lettrés, tandis que les pagodes et les couvents bouddhistes ou taoïstes abondent.

M. Grandidier a parlé de Madagascar et de ses habitants. Il a démontré l'unité d'origine des Polynésiens et des Malgaches. Leurs croyances religieuses ont été traitées à part. M. Grandidier les trouve obscures. Les superstitions les plus grossières s'y combinent avec des idées élevées. La croyance à un dieu créateur et tout-puissant ne les empêche pas d'adresser leurs prières à des divinités d'un ordre inférieur (génies, gnômes), et d'offrir des sacrifices aux mânes de leurs ancêtres. M. Grandidier ajoute que les cérémonies religieuses sont de peu d'importance, et qu'ils n'ont ni temples, ni prêtres, ni idoles.

Annales du musée Guimet. — Les volumes des *Annales du musée Guimet* se succèdent depuis quelques mois avec une grande rapidité. Dans notre précédente chronique, nous avons annoncé la publication du tome IX qui renferme le beau travail de M. Lefébure sur le tombeau de Séti I. Cette fois nous annonçons les tomes X, XI et XII. Le tome X est un recueil de Mélanges. Les tomes XI et XII sont la traduction d'une œuvre considérable, publiée originellement en hollandais par M. J. J. M. de Groot pour la Société des Arts et des Sciences de Batavia et mise en français par M. G. G. Chavannes. Ces deux volumes seront sans doute accueillis avec plaisir par le public, car ils offrent un intérêt tout particulier. Ils sont consacrés à la description des *Fêtes annuellement célébrées à Emoui* (*Amoy*) et renferment une étude complète sur la religion populaire des Chinois. L'auteur est interprète des langues chinoises au service du gouvernement des Indes Orientales néerlandaises. Pour se préparer à l'exercice de ses fonctions, il s'est fixé pendant un assez long temps à Amoy, en 1877; il a observé directement la manière de penser, les expressions, les sentiments et les coutumes des Chinois dans cette ville et dans ses environs. Il nous présente par conséquent la religion populaire d'une partie de la Chine telle qu'elle est actuellement, dans la réalité, et non pas telle qu'elle devrait être selon les livres sacrés. Au lieu de partir de la littérature religieuse pour en déduire la pratique actuelle de la religion, il a pris comme point de départ les cérémonies religieuses qu'il a vu célébrer et il n'a eu recours à sa connaissance étendue des livres sacrés que pour rechercher l'explication et l'origine de ce qu'il voyait.

Ces explications, ainsi que les théories générales de l'auteur, pourront être contestées, mais les faits qu'il expose ont un caractère positif. Dans l'état actuel de l'histoire des religions il n'y a rien de plus utile que ces descriptions des

Digitized by Google

religions populaires par des observateurs attentifs et éclairés, dûment préparés par des études antérieures. M. de Groot a étudié les jours de fête des Chinois d'Amoy avec les usages et les coutumes qui s'y rattachent, en suivant l'ordre du calendrier. Chaque jour férié est traité pour lui-même, en sorte que les divers articles dont se composent les deux forts volumes in-4 puissent être lus indépendamment les uns des autres. Le cinquième chapitre est consacré à un exposé d'ensemble de la religion chinoise. L'auteur arrive à la conclusion que cette religion est essentiellement évhémériste. Il y reconnaît bien la présence de certains éléments naturistes, mais — chose curieuse — il leur assigne une date relativement beaucoup plus récente qu'aux éléments évhéméristes. Herbert Spencer n'a pas de disciple plus fidèle. Il est vrai que dans la même page où il proclame l'évhémérisme, il signale l'influence capitale de l'état du ciel sur la détermination des fêtes et sur les cérémonies du culte.

L'exécution de ces deux volumes est, comme toujours, digne de tout éloge. Ils ont été imprimés à Leyde, par Brill. Les citations chinoises sont abondantes. De nombreuses héliogravures, parfaitement réussies, et des illustrations par Félix Régamey complètent cette belle publication.

Étude sur le Mythe de Vrisabha, par M. *L. de Milloué*, tirage à part de 33 p. in-4°. Des diverses études qui composent le tome X des *Annales*, nous ne connaissons que celle de M. de Milloué sur le Mythe de Vrisabha, le premier Tîrthamkara des Jains. Nos lecteurs ont pu voir plus haut que l'auteur en a donné lecture au Congrès des Orientalistes à Vienne. M. de Milloué cherche l'explication des légendes fantastiques des Tîrthamkaras, spécialement de Vrisabha, le premier d'entre eux, dans les conceptions primitives du brâhmanisme, dans les idées et les mythes védiques. Il signale les analogies frappantes qui existent entre un Vrisabha décrit dans les Purânas et le Vrisabha des écrits Jains. On ne saurait plus admettre que les Jains aient emprunté leur légende aux Purânas, surtout depuis que les découvertes archéologiques du général Cunningham ont établi d'une façon indiscutable l'état florissant du Jaïnisme, même avant le commencement de l'ère chrétienne. M. de Milloué retrouve l'origine du mythe dans les idées brâhmaniques, antérieurement aux Purânas; il est arrivé à la conviction qu'il s'agit d'un mythe igné et que le personnage du Vrisabha Jain représente, sous une forme évidemment altérée et peut-être avec l'addition de quelque souvenir d'un personnage historique, l'Agni du Véda pris dans ses divers rôles de feu du sacrifice et de feu du foyer domestique.

Deux héliogravures accompagnent le travail du conservateur du Musée Guimet. La première représente Vrisabha, la seconde Mahâvîra, le vingt-quatrième Tîrthamkara. Toutes deux sont la reproduction de figures existant au Musée Guimet.

Nouvelles diverses. — 1. *Nouveaux Mélanges orientaux.* — L'École spéciale des langues orientales vivantes a offert, cette fois comme à la précédente

Digitized by Google

session, un volume de Mélanges inédits au Congrès des orientalistes, à Vienne. L'histoire des religions n'y est représentée que d'une façon indirecte. Nous signalons aux folkloristes les contes populaires annamites de M. Albert des Michels. M. Carrière a publié le texte et la traduction d'un fragment d'un apocryphe arménien, l'histoire d'Asséneth, qui n'est autre que l'histoire de la femme de Joseph. M. l'abbé Favre donne la traduction d'un document malais, sans date et plein d'anachronismes, sur un entretien entre Dieu et Moïse.

Le but de l'auteur est de placer dans la bouche même de Dieu l'énoncé des principaux devoirs d'un musulman. D'abord Moïse s'adresse à Dieu pour savoir quelle sera la récompense de celui qui aura rempli tel ou tel devoir et quel sera le châtiment de celui qui y aura manqué. Plus loin, c'est Dieu qui interroge Moïse pour avoir l'occasion de lui enseigner ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter. Enfin Dieu recommande à Moïse de faire connaître aux Israélites et aux disciples de Mahomet, ce qu'il vient de lui enseigner, menaçant de punir au dernier jour ceux qui ne s'y seront pas conformés.

2. M. *E. Ledrain*, conservateur et professeur au Musée du Louvre, a entrepris une nouvelle traduction de la *Bible* chez l'éditeur Lemerre. Le tome I qui vient de paraître, renferme la première partie des livres historiques. Il sera suivi de neuf autres volumes in-8°. Le tome X renfermera une étude critique sur l'ensemble de la Bible.

3. La dernière livraison de la *Revue des Études Juives* est tout particulièrement intéressante. Elle contient le mémoire de M. J. Halévy sur le chap. x de la Genèse, dont nous indiquons les principales conclusions dans le compte rendu des séances de l'Académie des Inscriptions. A la suite de cet article, original et captivant comme tout ce que fait M. Halévy, il y a une étude de M. Friedlaender sur les pharisiens et les gens du peuple dans laquelle le savant auteur établit une distinction fort juste entre la masse pharisienne et les meneurs ou les politiciens de ce nom, qui méritaient à bien des égards les imprécations lancées contre eux dans l'Évangile.

4. *Rites funéraires préhistoriques.* — Au Congrès de l'Association française pour l'avancement des sciences qui s'est tenu cette année à Nancy, M. Cartailhac a présenté à la section d'anthropologie un résumé des idées nouvelles qu'il se propose de développer prochainement dans un ouvrage spécial, relativement aux sépultures préhistoriques. En s'appuyant, d'une part, sur les travaux déjà anciens des archéologues Danois Bruzelius, Boye, Hildebrand et sur une étude personnelle approfondie des fouilles opérées dans les gisements préhistoriques de l'Europe, d'autre part sur l'ethnographie comparée des non-civilisés actuels, il croit pouvoir démontrer que les sépultures préhistoriques ne sont fort souvent que des ossuaires dans lesquels on transportait les os des défunts après les avoir décharnés ou après leur avoir donné une sépulture provisoire. Bon nombre de grottes ou de caveaux funéraires semblent avoir été

Digitized by Google

fréquentés par les survivants qui venaient y accomplir des cérémonies auprès des morts.

5. *Missions catholiques en Chine.* — M. Henri Cordier a publié dans le journal le *Temps* (nos des 14, 15 et 16 septembre) une série d'articles où il trace l'histoire des Missions Catholiques en Chine. Ces Missions offrent un grand intérêt historique à cause de leur originalité et chacun sait quel regain d'actualité leur ont valu les récents événements. Il est assez curieux de voir M. Cordier plaider la cause des Jésuites qui enseignaient aux Chinois le confucianisme sous le nom de christianisme, contre les ordres des Missions étrangères qui ont cru naïvement qu'il fallait prendre leur religion au sérieux.

6. *La Religion positiviste.* — Le 5 septembre (24 Gutenberg, an 98, selon le calendrier positiviste) les disciples d'Auguste Comte ou plus exactement les adeptes de la religion nouvelle qu'il a fondée, se sont réunis à Paris pour célébrer sa vingt-neuvième commémoration. Ils ont fait un pèlerinage à la tombe de leur maître et à celle de Mme Clotilde de Vaux, Sainte Clotilde, selon les inscriptions qui figurent sur les bouquets déposés en son honneur. L'après-midi ils se sont réunis dans l'ancien appartement d'Auguste Comte, rue Monsieur-le-Prince, pour entendre une conférence de M. Pierre Laffite sur le positivisme. La séance a été ouverte par une invocation composée par M. Congrève et qui fait partie de la liturgie positiviste. Voici la reproduction de ce document que l'on peut considérer comme l'un des documents les plus caractéristiques de la religion positiviste :

« Au nom de l'humanité.

« En cette fête, où nous venons honorer Auguste Comte, ce grand serviteur de l'Humanité, commençons par nous mettre en communication d'esprit et de cœur avec tous les centres de notre foi, avec nos frères isolés, avec les membres de toutes les autres organisations religieuses ou croyances quelconques, monothéistes, polythéistes ou fétichistes, toutes les distinctions secondaires étant subordonnées à l'existence du lien religieux, caractère commun et fondamental ; avec la race humaine tout entière, avec l'homme, quelles que soient sa patrie et sa condition, toute différence s'effaçant devant la participation commune à la vie de l'Humanité ; avec les races animales elles-mêmes, qui, pendant le long effort de la nôtre pour s'élever, ont été pour elle des compagnes et des aides, ce qu'elles sont encore.

« Mettons-nous également en communication avec cette immense légion de prédécesseurs qui constitue le passé de notre espèce. Rappelons-nous avec reconnaissance les services des générations qui, en disparaissant, nous ont légué le résultat de leurs travaux, et dont nous voulons transmettre l'héritage augmenté et agrandi à nos successeurs.

« Reconnaissons aussi les bienfaits de notre mère commune, la Terre, et, en même temps que la planète qui nous sert de demeure, célébrons les astres qui forment notre système solaire. De cette commémoration de notre monde ne

Digitized by Google

séparons pas la conception de l'Espace, dont l'utilité si grande dans le passé doit s'accroître encore pour notre perfectionnement intellectuel et moral, en devenant le siège des lois abstraites qui constituent le Destin.

« Du Présent et du Passé étendons nos sympathies à l'Avenir, aux générations qui ne sont pas nées encore et qui, pour goûter un sort plus heureux, nous succéderont sur cette Terre; que leur pensée, constamment présente à notre esprit, complète la conception de l'Humanité, telle que nous l'a révélée le fondateur de notre religion, qui, dans cette continuité, nous a montré le noble caractère de notre existence !

« Mais, en ce jour, invoquons la mémoire du plus grand des serviteurs de l'humanité !

« O le plus grand et le plus noble des maîtres, que tous ceux qui se reconnaissent tes disciples, guidés par tes théories, tiennent tête à tous les obstacles que l'indifférence ou l'hostilité sèment sur notre route, au milieu de cette époque de révolution !

« Sans espoir de récompense, sans nous laisser abattre par l'insuccès de nos efforts, dans un esprit de soumission et de vénération, nous pousserons en avant le grand œuvre auquel tu as consacré ta vie, l'œuvre de la régénération humaine ! »

7. *M. Vernes et M. Kuenen.* M. Maurice Vernes a publié dans la *Revue Critique* du 30 août un article sur l'*Hexateuque*, l'ouvrage de M. Kuenen dont M. Carrière a résumé les conclusions ici-même. Voici les principales observations que M. Vernes fait valoir. Nos lecteurs, initiés à ces questions par la controverse entre M. Kuenen et M. Halévy, en prendront certainement connaissance avec plaisir :

« M. K. est très fort quand il démontre que l'histoire israélite atteste la non-existence du Code sacerdotal avant la restauration post-babylonienne. Sa démonstration devient absolument insuffisante quand il croit pouvoir s'autoriser des témoignages des écrits prophétiques pour dire que leurs auteurs au VIII^e^ siècle connaissaient le document jéhoviste-prophétique, à la fin du VII^e^ et au VI^e^ siècle le document prophétique et le deutéronomique, au V^e^ siècle enfin les trois sources de l'Hexateuque actuel. Le tout mériterait une discussion contradictoire. En résumé, l'*Introduction à l'Hexateuque* de M. Kuenen, qui est le résumé complet de tout l'historique des études consacrées aux six premiers livres de la Bible et qui est, de plus, le plaidoyer autorisé de la thèse de la nouvelle école d'exégèse biblique, nous fait voir que la question *littéraire*, celle qui traite de la composition et des rapports mutuels des trois documents constituants du Pentateuque-Josué, est très avancée, mais que la question *historique*, celle qui établit l'attribution de ces documents à des époques déterminées, l'est beaucoup moins. Pour notre part, nous inclinerions à étendre la date de la composition des éléments dits prophétiques jusqu'à l'exil comme *terminus ad quem*, à voir dans le Deutéronome le produit du VI^e^ et du V^e^ siècle et dans le

Digitized by Google

Code sacerdotal l'œuvre des ve et ive. Nous tâcherons de présenter, le plus tôt qu'il se pourra, la justification de ces assertions. »

8. *Deux nouveaux traités de l'histoire des religions.* M. Maurice Vernes doit publier très prochainement chez Leroux un livre sur l'Histoire des Religions dans lequel il traitera les questions de méthode qui ont été discutées récemment par les mythologues. Nons apprenons que M. Goblet d'Alviella met la dernière main à une publication toute semblable. L'apparition simultanée de ces deux livres témoigne de la vitalité croissante des études d'histoire des religions et promet de donner lieu à une discussion intéressante.

ANGLETERRE

Publications nouvelles. — 1. *Alfred Cave. An Introduction to theology* (Edimbourg, Clark, 1886). Cette Introduction est une sorte de manuel général de la théologie dans lequel l'auteur passe successivement en revue les principes, les subdivisions, les résultats et la bibliographie de la science théologique moderne. L'esprit qui anime ce livre est remarquablement libre pour un ouvrage de théologie anglais. Mais ce qui nous paraît surtout utile à signaler, c'est que M. Cave se refuse à renfermer la théologie dans l'étude du seul christianisme. Il veut que l'histoire des religions, ce qu'il appelle la théologie ethnique, soit le sous-sol historique de toutes le constructions spéculatives.

Il est fort réjouissant de voir se répandre la thèse que la *Revue de l'histoire des religions* soutient depuis de longues années. Actuellement nous ne publions plus guère de livraison sans pouvoir annoncer une nouvelle victoire de cette vérité qui est appelée à exercer une grande influence dans le domaine des études religieuses.

2. *Une nouvelle revue scientifique.* La librairie Nutt de Londres entreprend, à dater du premier novembre, la publication d'une nouvelle revue mensuelle sous le titre de: *Babylonian and oriental record.* Comme le nom l'indique, cette revue sera consacrée à l'assyriologie et aux sciences connexes. Le comité de rédaction se compose de MM. Terrien de la Couperie, W. C. Capper et T. G. Pinches. Les principaux collaborateurs seront MM. A. H. Sayce, Fritz Hommel, de Harlez, Bezold, Pleyte, Naville et Flinders Petrie. Parmi les articles de la première livraison nous avons à signaler une étude sur les Légendes chaldéennes relatives aux fléaux, et un travail de M. Pinches sur la donation de Singasid au temple d'Ê-ana.

3. *M. Andrew Lang et l'égyptologie.* Dans la livraison de septembre de la *Nineteenth Century*, M. Andrew Lang continue sa campagne en faveur de l'explication des mythes des religions anciennes par la comparaison avec les croyances des sauvages actuels. Il s'attaque cette fois à la religion égyptienne, il montre que la plupart des divinités de l'Égypte, thériomorphiques à l'origine, et qu'une partie des mythes concernant ces divinités sont des survivances de l'état sauvage primitif de la population égyptienne. M. Lang, qui s'est servi de

Digitized by Google

l'article publié par M. Maspero dans le tome premier de la *Revue de l'Histoire des Religions*, aurait trouvé, croyons-nous, des arguments importants dans la remarquable étude que le même auteur a insérée dans le tome XII du même recueil.

4. *La Babylonie et la Chine.* M. Terrien de la Couperie est revenu dans l'*Academy* du 7 août sur la thèse de l'origine babylonienne d'une partie de la civilisation chinoise. Il montre que les progrès de nos connaissances sur l'histoire des civilisations asiatiques confirment de plus en plus l'opinion qu'il a émise antérieurement à ce sujet. Dans le numéro du 21 août, M. de Harlez, le savant sinologue de Louvain, déclare qu'il incline, lui aussi, vers des idées analogues. L'étude qu'il a faite du Tao-Teh-King lui a révélé la plus grande analogie entre les principes fondamentaux de ce livre et ceux du brahmanisme.

5. *Le Yi-King et M. Terrien de la Couperie.* Dans le même périodique, M. Terrien de la Couperie soutient que les sinologues s'accordent en plus grand nombre qu'autrefois à lui donner raison quand il prétend que le Yi-King actuel n'est pas un livre, mais un syllabaire, contenant le sens de nombreux caractères idéographiques. Dans la suite des temps les Chinois auraient cessé de comprendre la véritable nature de ce recueil ; ils l'auraient pris pour un livre magique, et les sinologues européens ont suivi leur exemple en s'efforçant de traduire ce qui est intraduisible.

Publications annoncées. — Suivant leur habitude, les principaux éditeurs anglais ont publié à l'entrée de l'hiver l'annonce des ouvrages les plus importants qu'ils se proposent de mettre en vente prochainement. Nous relevons dans ces longues listes les ouvrages suivants.

La Clarendon Press doit publier entre autres : Ch. Bigg, *The christian platonists of Alexandria* (les *Bampton Lectures* de cette année) ; H. Ethé, *A catalogue of Persian manuscripts in the Bodleian Library* (ce catalogue fera suite à celui des manuscrits hébreux de M. Neubauer). La collection des *Sacred Books of the East* doit s'augmenter des volumes suivants : V. XXV, *Manu*, un fort vol., traduit par M. G. Bühler ; VV. XXIX et XXX, les *Grihya-Sûtras* ou les rites védiques des cérémonies domestiques, traduits par M. H. Oldenberg ; V. XXXI, la troisième partie du *Zend-Avesta* (Yasna, Visparad, Afrinagân et Gahs), traduction par le R. L. H. Mills ; V. XXXII, les *Hymnes Védiques*, première partie, traduction par M. Max Müller ; V. XXXIII, *Nârada*, traduction par M. Julius Jolly ; V. XXXIV, les *Vedanta-Sûtras* avec le commentaire de Sankara, traduits par M. G. Thibaut.

La collection des *Anecdota Oxoniensia* doit s'enrichir des ouvrages suivants : *Commentaire sur Daniel*, de Japhet ben Ali, publié par M. D. S. Margoliouth, d'après un manuscrit de la Bodléienne ; le *Sarvânukramani* de *Kâtyâyana* sur le Rig-Veda, avec des extraits du *Vedârtha-dîpikâ* de *Shadgurusishya*, avec des notes et appendices par M. A. A. Macdonell ; des *Vies des saints* d'après le livre de Lismore, par M. Whitley Stokes.

Digitized by Google

La « Religious Tract Society » annonce : l'*Evangile dans l'Inde méridionale*, par le R. Samuel Mateer ; la *Vie de Charles Wesley*, par John Telford ; le *Prélude de la réformation*, par le R. Pennington ; la *Réforme en France jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes*, par Rich. Heath.

La maison Trübner nous promet : Les *Indica* d'Al-Beruni, texte arabe et version anglaise par le professeur Sachau, de Berlin (ouvrage des plus curieux, écrit au XI^e^ siècle par un excellent observateur ; les parties les plus intéressantes en ont déjà été traduites par M. Reinaud) ; — le premier volume des *Reports of the archæological Survey of southern India*, publiés sous la direction de M. Burgess (ce volume traitera des stupas ou temples bouddhistes à Amravati et fera connaître d'importantes découvertes chronologiques) ; — le texte sanscrit du *Manava-Dhârma-Çâstra* ou code de Manou, édité avec notes par le professeur Jolly de Wurzbourg ; la *Vie de Hiuen-Tsiang*, par ses disciples Hwui-Li et Yen-Tsung, traduite par le professeur S. Beal.

Enfin MM. Nutt annoncent une seconde édition, largement revue par M. S. Lewis de Corpus-Christi College à Cambridge, des *Remains of the Gnostics* du R. C. W. King, dont la première édition remonte à 1864, et M. Fisher Unwin publiera un livre de M. W. J. Wilkins, *Modern Hinduism*, un résumé de la religion et de la vie des habitants actuels du nord de l'Inde.

ALLEMAGNE

La résurrection des œuvres de Priscillien. — M. le D^r^ G. Schepss vient de faire une importante découverte dans le fonds manuscrit de la Bibliothèque universitaire de Wurzbourg. Dans un codex en parchemin catalogué sous le nom de *Homélies d'un inconnu*, que les meilleurs juges font remonter jusqu'au VI^e^ ou même au V^e^ siècle, le D^r^ Schepps a trouvé onze homélies qui ne peuvent provenir que du célèbre hérésiarque espagnol Priscillien. La découverte est d'autant plus importante que nous ne possédions jusqu'à présent aucun ouvrage de ce premier martyr de l'intolérance au sein de l'Église chrétienne. En attendant la publication de ces homélies dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum* de Vienne, nos lecteurs pourront se faire une idée de leur contenu dans la brochure de M. Schepps, intitulée : *Priscillian, ein neuaufgefundener lateinischer Schriftsteller des IV Jahrhunderts.* (Wurzbourg, Stuber, 1886, in-8 de 26 pag.).

Publications récentes. — 1. M. *Ad. Harnack* a consacré une étude critique à la Constitution dite apostolique, dans le but de dégager les sources de la seconde partie de ce document (*Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung*, Leipzig, Hinrichs, 1886, in-8 de 106 pag.). La première partie expose, de la même façon que la Didachê des douze apôtres récemment découverte par Bryennios, les Deux Voies qui se présentent au fidèle. Elle a été fréquemment analysée dans les derniers temps. La seconde partie contient de prétendues règles apostoliques relatives aux évêques, presbytres, diacres, etc.

Digitized by Google

M. Harnack est donc amené à nous faire connaître ses conclusions sur les origines et les premiers développements de la hiérarchie ecclésiastique.

2. La question de l'origine et des rapports des évangiles synoptiques continue à préoccuper quelques-uns des meilleurs critiques de l'Allemagne. M. Holsten, professeur à Heidelberg, vient d'ajouter une maîtresse pièce au dossier du procès dans le volume intitulé : *Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes*. Il a dressé les trois textes en trois colonnes parallèles, laissant chaque fois en blanc la colonne où la concordance manque. Jamais peut-être la comparaison des trois textes n'a été fouillée à ce point jusque dans les moindres détails. La conclusion de M. Holsten, c'est que l'évangile de Matthieu, qui n'est lui-même que la version judaïsante d'un évangile pétrinien (ou naïvement judéo-chrétien), est le plus ancien de nos évangiles actuels; la version canonique de Marc aurait été faite, d'après Matthieu, par un paulinien, et l'évangile de Luc serait une édition revisée et augmentée des deux précédents par un auteur animé d'intentions conciliatrices. A première vue, il semble que M. Holsten, comme beaucoup d'autres critiques, découvre des intentions et des calculs dans des combinaisons qui pourraient bien n'être que le produit spontané des traditions altérées.

3. Le Dr *L. Horst* a traduit en allemand le Traité de la Démonstration de la Foi attribué au métropolitain Elie de Nisibis (XIe siècle) : *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, uebersetzt und eingeleitet (Colmar, Barth., in-8 de XXVIII et 127 pag.). Cet ouvrage jette un jour curieux sur la vie encore si mal connue des chrétiens nestoriens sous la domination des musulmans. Il se divise en quatre parties : la première contient la réfutation des mahométans et des juifs, la seconde celle des jacobites et des melchites. La troisième est consacrée à la glorification des vrais croyants, tandis que la quatrième a pour but de montrer que ces derniers n'ont jamais fait cause commune avec les hérétiques. Les jacobites, en effet, semblent à l'auteur beaucoup plus condamnables que les disciples de Mahomet.

4. M. *C. Bezold* a donné dans le *Kurzgefasster Ueberblick ueber die babylonisch assyrische Literatur* (Leipzig, Schulze) un excellent résumé des résultats obtenus jusqu'à présent par les assyriologues dans leurs travaux de déchiffrement. Il y a consigné toutes les traductions publiées, les commentaires, les données acquises en chronologie, etc.; cette compilation rendra un grand service aux assyriologues et surtout aux profanes qui ne sont pas mal embarrassés par la dispersion des écrits sur les textes assyriens et chaldéens dans un grand nombre de périodiques ordinairement peu répandus.

5. Parmi les nombreux manuels d'histoire ecclésiastique qui se publient en Allemagne, nous avons remarqué le *Lehrbuch der Kirchengeschichte* de M. *F. X. Funk* (Rottenburg, Bader, in-8 de XVI et 563 pag.). Comme répertoire, ce livre est excellent. Il est très bref, rempli d'indications précises et aussi impartial que peut l'être un ouvrage destiné à servir dans les séminaires.

Digitized by Google

ITALIE

Publications nouvelles. — 1. Nous avons reçu de M. *Vincenzo Grossi* le tirage à part d'un article qu'il a publié dans la *Rivista di filosofia scientifica*, une brochure gr. in-8 de 24 pag., intitulée : *Il fascino e la jettatura nell'antico oriente*. L'auteur a des connaissances très variées qui lui permettent de condenser dans un petit nombre de pages une quantité de renseignements intéressants sur les superstitions relatives à la fascination et au mauvais œil dans les divers pays de l'antique Orient.

2. *F. Cicchitti-Suriani. La Religione nella Scienza e la tirannide della coscienza* (Roma, Forzani, 1885, in-8 de 538 pag.). La préface de cet ouvrage, rédigée par Mons. G. B. Savarese, en 1885, instruit le lecteur, dès les premières pages, des tendances qui ont inspiré l'auteur. M. Cicchitti-Suriani est un chaleureux adhérent du vieux catholicisme; son livre est une longue apologie en faveur de l'Église catholique italienne. La première partie contient la défense de la religion contre les attaques de la science. La seconde partie a pour but de montrer la supériorité du christianisme sur les autres religions et de signaler les altérations que la papauté lui a fait subir. La troisième partie contient la justification du mouvement vieux-catholique en Italie et le programme de ses espérances. L'auteur est animé d'une conviction ardente ; il met l'histoire au service d'une thèse ecclésiastique dont nous n'avons pas à juger la valeur, mais il est trop loyal pour lui demander des services malhonnêtes. Il a beaucoup lu ; il n'est pas embarrassé de trouver des faits nombreux à l'appui de son idée. Les reproches que l'on pourrait lui adresser tiennent au genre de l'ouvrage plutôt qu'à l'auteur. Il éprouve trop souvent le besoin d'appuyer son dire sur l'autorité d'autres personnages ; ses renseignements sont à chaque instant de seconde main. De là certaines erreurs, par exemple lorsqu'il parle du mysticisme de la religion chinoise, lorsqu'il prête à M. Tylor l'opinion de M. John Lubbock sur l'existence de peuples sans religion, ou lorsqu'il combat sérieusement les historiens qui dérivent le christianisme du bouddhisme. Mais ce sont là des erreurs qui n'altèrent pas la signification générale du livre. Comme témoignage des dispositions qui animent les vieux catholiques italiens, il mérite d'être signalé.

3. *Œuvres de Thomas d'Aquin.* On annonce la publication d'une édition à bon marché des œuvres de Thomas d'Aquin, à Rome, sous la direction de Mgr. Lorenzetti. Elle formera six volumes.

Congrès des Américanistes à Turin. — Nous devons à l'obligeance de notre collaborateur, M. E. Beauvois, de pouvoir donner quelques renseignements sur le Congrès des américanistes qui s'est réuni récemment à Turin.

La sixième session du *Congrès international des Américanistes*, qui devait se tenir à Turin en 1885, mais qui avait été ajournée à cause de l'épidémie

Digitized by Google

cholérique, a eu lieu cette année du 15 au 18 septembre. Il n'a pas été répondu à la seule question se rattachant aux études religieuses (*Valeur religieuse et emblématique de divers types d'idoles, de statuettes et de figures que l'on trouve dans les tombes péruviennes*), qui eût été portée sur le programme ; mais comme celui-ci n'est pas limitatif, d'autres questions du domaine de la *Revue* ont été traitées. M. Désiré Charnay, délégué du ministère français de l'instruction publique, a présenté la *Restauration du temple de Kab-ul*, qui couronne l'une des pyramides d'Izamal ; il y a reproduit les peintures polychromes qu'il avait soigneusemeut notées en découvrant les parties de l'édifice non exposées à l'air et aux intempéries ; pour le reste, il a ajouté un peu arbitrairement les couleurs qui, selon sa théorie, devaient couvrir tous les édifices de l'Amérique centrale et du Mexique. L'un des secrétaires, M. Vincenzo Grossi, professeur à l'Université de Turin et attaché au Musée d'archéologie, a comparé les *Pyramides dans l'ancien et le nouveau monde*, et fait remarquer qu'elles diffèrent essentiellement par la destination ; celles-là étant des tombeaux, et celles-ci des soubassements de temples. Son étude sur les *Momies dans l'ancien et le nouveau monde* dont il donne le résumé, ne se rattache pas moins étroitement à l'égyptologie, sa spécialité.

M. le baron de Baye, autre secrétaire, a soumis à l'assemblée, avec quelques explications, le dessin d'une idole récemment trouvée dans le Guatemala.

M. Beauvois, l'un des vice-présidents, a offert aux membres du Congrès un mémoire imprimé sur des *colliers de pierre*, analogues à ceux de nos chevaux et dont quelques-uns sont semblables entre eux, quoique trouvés les uns en quantité dans l'île de Puerto-Rico, les autres, au nombre de deux exemplaires seulement, dans les montagnes de l'Écosse. A ce sujet il a rappelé la destination religieuse de colliers en pierre et en bois dont usaient les Mexicains dans leurs sacrifices, mais ayant la forme d'un fer à cheval. Enfin, M. Seler, attaché au Musée d'ethnologie de Berlin, a expliqué le calendrier mexicain, en s'appuyant sur les peintures et les anciennes interprétations du *Codex Borgianus* et du *Codex Vaticanus B*, dont il a fait circuler dans la salle des extraits, copiés et coloriés avec grand soin.

HOLLANDE

Il vient de paraître à Amsterdam, chez P. N. Kampen, un livre étrange que l'on rangerait volontiers dans la catégorie des fumisteries scientifiques si les noms des deux auteurs qui se sont réunis pour l'écrire ne commandaient pas le respect. Il est intitulé : *Verisimilia. Laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt A. Pierson et S. A. Naber*. M. Pierson est l'un des écrivains les plus distingués de la Hollande contemporaine, à la fois historien et esthéticien ; M. Naber est un helléniste renommé, l'un des collaborateurs les plus autorisés de la *Mnemosyne*. En combinant leurs efforts, ces deux messieurs ont découvert que le texte du Nouveau Testa-

Digitized by Google

ment en général est d'une obscurité désespérante, et qu'en particulier celui des épîtres pauliniennes est tout à fait incompréhensible pour quiconque admet que ces épîtres aient été réellement adressées par l'apôtre Paul à des communautés véritables. Il n'y a qu'un moyen de l'expliquer, c'est de reconnaître que les épîtres attribuées à l'apôtre Paul ne sont que des centons d'écrits juifs libéraux réunis et embellis plus tard par un certain évêque Paul, un brave homme, un peu trop préoccupé de sa personne, mais de bonne composition. L'existence d'un parti juif libéral (pneumatique), est établie d'après deux passages de Josèphe et de Strabon, et la critique littéraire permet de reconnaître les fragments qui nous ont transmis sa noble pensée. Ce qui est vrai des épîtres pauliniennes, l'est aussi du quatrième évangile dans des conditions différentes. M. Kuenen a consacré un long article dans le *Theologisch Tijdschrift* à la réfutation de ce roman historique (livr. du 1er septembre). C'est ici le cas de se rappeler ce qu'écrivait M. Renan dans l'un des articles qu'il a publiés l'hiver dernier sur les questions relatives à l'origine du Pentateuque. Les théologiens, les philologues, les hommes du métier, tout versés qu'ils soient dans la matière de leurs études, manquent souvent de ce tact littéraire qui leur éviterait des erreurs grossières. Ne pas sentir la puissante personnalité de l'apôtre Paul à travers quelques-unes, tout au moins, de ses épîtres, c'est faire preuve, à notre avis, d'un manque total de sens littéraire.

INDE

Indian Notes and Queries. Depuis le 1er octobre, la revue bien connue que dirige le capitaine Temple, a changé son titre de *Panjab Notes and Queries* en celui de : *Indian Notes and Queries*. La nature des travaux qu'elle publie reste la même, mais, au lieu de s'en tenir spécialement au Panjab, elle accueillera désormais des articles sur tous les pays de l'Inde et de l'Extrême-Orient en général.

ANNAM

M. *A. Landes* vient de publier à Saïgon (Imprimerie coloniale) un volume de *Contes et légendes annamites*, qui ont déjà paru séparément dans les tomes IX, X et XI des *Excursions et Reconnaissances*. Ce recueil est particulièrement bien composé et d'un grand intérêt pour ceux qui veulent s'initier à l'état d'esprit du peuple annamite. M. *A. B.*, dans la *Revue critique* du 25 octobre, s'exprime en ces termes à son sujet : « Il suffit d'ouvrir le volume, pour se convaincre de la parfaite sincérité qui a présidé à tout le travail. Aussi nulle part ne peut-on mieux qu'ici saisir sur le vif l'étrange surnaturel dont est hantée l'imagination de ces peuples, vieux fond de conceptions annamites, auxquelles se sont superposées et amalgamées de la façon la plus singulière celles du bouddhisme, du taoïsme et de la religion des lettrés. D'autre part, malgré le goût de terroir très prononcé de ces récits, les rapports ne manquent pas avec le folk-lore d'autres contrées, notamment celui de l'Occident. »

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 13 août.* **M.** *Halévy* lit un mémoire sur la table généalogique du x^e^ chap. de la Genèse. Il propose de nouvelles identifications pour plusieurs noms géographiques dont la signification est douteuse. Il estime que les peuples énumérés dans ce chap. ont été classés suivant un système géographique par un auteur qui veut pousser les Israélites à s'unir aux peuples du Nord contre leurs voisins trop puissants, les Phéniciens. M. Halévy ne consent pas à y retrouver l'œuvre de trois auteurs différents, comme l'admettent la plupart des critiques. Le chap. x, à ses yeux, est homogène et en concordance avec les chapitres IX et XI. — M. *Philippe Berger* rend compte d'un nouvel envoi du P. Delattre, de Carthage, comprenant trois cents *ex-voto* en langue punique. L'une des inscriptions que l'on y peut lire offre un intérêt particulier : elle est divisée en deux registres, en haut l'énoncé du vœu, en bas son accomplissement. Elle prouve donc que ces pierres ne sont pas des monuments funéraires. Parmi les autres inscriptions il faut signaler celle qui confirme la restitution proposée au n° 195 du *Corpus inscriptionum semiticarum* et celle qui mentionne le dieu Baal-Samajim, c'est-à-dire « le dieu des cieux ». Jusqu'à présent ce nom n'avait été rencontré qu'en Phénicie.

— *Séances du 20 et du 27 août. M. Halévy* continue la lecture de son mémoire sur le chap. x de la Genèse. Il montre que dans le récit sur la Tour de Babel les Sémites seuls sont visés. Reprenant ensuite l'ensemble des considérations qu'il a fait valoir, il montre qu'il est impossible de trouver pour le chap. x de la Genèse une époque de composition postérieure au VIII^e^ siècle avant J.-C. Celle qui conviendrait le mieux aux tentatives d'union avec les peuples du Nord dont le chap. x porte les traces, ce serait l'époque de Salomon. — M. Oppert n'est pas de l'avis de M. Halévy. D'une façon générale, il pense que l'on ne doit pas

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

vouloir préciser dans des solutions absolues ces questions d'exégèse biblique nécessairement obscures.

— *Séance du 10 septembre.* M. *Désiré Charnay* présente un Essai de restauration de la pyramide et du temple Kab-ul, à Izamal (Yucatan). Pour reconstituer ces monuments, qui sont en ruines, l'auteur s'est servi des souvenirs des habitants et des analogies présentées par d'autres monuments mexicains. Le caractère le plus remarquable de l'architecture maya est la polychromie, appliquée à l'extérieur comme à l'intérieur des monuments. — Dans cette même séance, M. Oppert a présenté le premier vol. d'un ouvrage de M. *Lodovico Oberziner : Il culto del sol presso gli antichi orientali.*

— *Séance du 17 septembre.* M. *de la Blanchère*, délégué du ministère de l'Instruction publique près la résidence française de Tunis et directeur du service beylical des antiquités et des arts, fournit à l'Académie les détails les plus intéressants sur les excellentes mesures prises sous sa direction pour la protection des monuments et des ruines en Tunisie. — Dans cette même séance, M. *Clermont-Ganneau* propose la lecture suivante d'une inscription grecque trouvée aux environs de Damas : « Pour le salut de l'empereur Trajan, fils de Nerva Auguste, Auguste, Germanique, Dacique : Mennéas, fils de Bééliab, fils de Bééliab, père de Néteiros qui a été divinisé dans la chaudière à l'aide de laquelle on accomplit les cérémonies, surveillant de tous les travaux d'ici, a élevé et dédié ce monument, par piété, à la déesse Leucothéa. » La copie de l'inscription transmise à M. Clermont-Ganneau porte après le mot Néteiros : τοῦ ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι. Le savant épigraphiste traduit ce mot par : chaudière, ce qui ferait supposer qu'il y avait eu sacrifice humain. Jusqu'à plus ample information il est impossible de rien affirmer.

— *Séance du 1er octobre.* M. *Gaston Boissier* fait une communication sur le poète Commodien. Il observe que cet évêque, quoique lettré, s'est servi du latin vulgaire, tandis que Juventus et Prudence, ses successeurs en poésie chrétienne, font usage du latin le plus pur. Commodien agit ainsi probablement pour avoir plus facilement accès auprès du peuple. — M. *Désiré Charnay* présente une photographie de la porte d'entrée du palais des Nonnes, à Uxmal, dans le Yucatan.

— *Séance du 15 octobre.* M. *Maspéro* dépose sur le bureau de l'Académie l'édition du « Livre des Morts », publiée par M. Naville selon le vœu du Congrès des orientalistes de Londres. Une commission formée de MM. Birch, Chabas, Maspéro et Naville avait été nommée pour recueillir toutes les variantes de cet important document. Cette commission confia le travail à M. Naville. Pour ne pas se heurter à d'insurmontables difficultés d'exécution matérielle, celui-ci a dû se contenter de recueillir et de collationner les variantes des monuments du second empire thébain, de la 18e à la 25e dynastie.

II. Académie de médecine. — *Séance du 7 septembre* A l'occasion de l'examen médical de la célèbre criminelle Euphrasie Mercier, M. *Ball* lit un mé

Digitized by Google

moire sur la Responsabilité partielle des aliénés, dans lequel il montre que la folie religieuse peut fort bien s'accorder avec une grande perspicacité d'esprit et de remarquables aptitudes pour les affaires. D'après le savant aliéniste, un grand nombre d'esprits supérieurs qui ont marqué dans l'histoire de l'humanité étaient des hallucinés et des fous. A ses yeux Newton, Luther, Pascal, Aug. Comte étaient des aliénés indiscutables. Les grands saints, les grands hommes et les grands criminels se rangent au point de vue mental dans une même catégorie.

III. Journal Asiatique. — *Mai-juin : Senart.* Étude sur les inscriptions de Piyadasi (voir le n° suivant). = *Juillet-août :* 1. *Clermont-Ganneau.* Mané, Thécel, Pharès et le festin de Balthasar. — 2. *J. Darmesteter.* Une page zende inédite (sur les mariages mixtes).

IV. Revue historique. — *Septembre-octobre :* 1. *A. Stern.* Bulletin des publications allemandes relatives à l'histoire de la Réforme. — 2. *Samuel Berger.* Compte rendu critique des récents travaux sur l'origine vaudoise des anciennes traductions allemandes de la Bible.

V. Revue critique d'histoire et de littérature. — 18 *octobre : Eug. Müntz.* La bibliothèque du Vatican sous les papes Nicolas V et Calixte III.

VI. Bulletin critique. = 1er *octobre : L. Duchesne.* Discussion remarquable du livre de M. Ad. Harnack : « Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung. »

VII. Revue archéologique. — *Juillet-août* : *Paul Monceaux.* La grotte du dieu Bacax au Djebel-Taïa.

VIII. Revue des Questions historiques. — 1er *juillet :* 1. *D. François Chamard.* Les lettres et les registres des papes. — 2. Le baron *Kervyn de Lettenhove.* La Ligue et les papes. = 1er *octobre :* 1. L'abbé *O. Delarc.* Le pontificat de Nicolas II (1059-1061). — 2. L'abbé *C. Douais.* Une histoire des attaques contre les livres saints. — 3. *Léon Lecestre.* La règle du Temple. — 4. *Denis d'Aussy.* La faction du cœur navré, épisode des guerres de religion (1573).

IX. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *VI. 1 et 2 :* 1. *Ch. Poisnel.* Un concile apocryphe du pape saint Sylvestre. — 2. *Albert Martin.* Les cavaliers et les processions dans les fêtes athéniennes. — 3. *J.-H. Albanès.* La Chronique de Saint-Victor de Marseille (voir n° suivant). — 4. *Edouard Cuq.* De la nature des crimes imputés aux chrétiens d'après Tacite. — 5. *Paul Fabre.* Les vies des papes dans les manuscrits du Liber Censuum. = *VI. 3 et 4 :* 1. *Diehl.* Le monastère de Saint-Nicolas di Casole, près d'Otrante. — 2. *Le Blant.* De quelques sujets représentés sur les lampes en terre cuite de l'époque chrétienne. — 3. *Duchesne.* Un mot sur le Liber pontificalis.

X. Bibliothèque de l'Ecole des Chartes. — 1886. *N° 3 :* 1. *Ch. de Grandmaison.* Fragments de chartes du xe siècle provenant de Saint-Julien, de Tours. — 2. *A. Paradis.* Inscriptions chrétiennes du Vivarais.

XI. Mélusine. — *Septembre :* 1. *Ad. Orain.* Croyances et superstitions de

Digitized by Google

l'Ille-et-Vilaine. — 2. *E. Fagnan.* La flèche de Nemrod. — 3. *J. Tuchmann.* L'animisme de la mer. — 4. *H. Gaidoz.* Prières enfantines et juvéniles. = *Octobre* : 1. *S. B.* Un sermon sur la superstition. — 2. *E. Ernault.* Prières populaires de la Basse-Bretagne. — 3. *H. G.* Oblations à la mer et présages.

XII. Revue des traditions populaires. — *Juin : A. Certeux.* Adem et Haoua, tradition arabe. — 2. *F. Fertiault.* Coutumes et superstitions de la Bourgogne. = *Juillet : Ch. Ploix.* La mythologie d'Andrew Lang. = *Septembre-octobre :* 1. Superstitions chinoises. — 2. *Henri Carnoy.* Les divinités inférieures.

XIII. Bulletin de correspondance africaine. — *IV. 3 et 4 : R. Basset.* Les manuscrits arabes des bibliothèques des zaouïas de Aïn-Madhi et de Temacin, de Ouargla et de Adjadja.

XIV. Revue d'ethnographie. — *V. 3 : Grandidier.* Des rites funéraires chez les Malgaches.

XV. Revue philosophique. — *Octobre : L. Carrau.* La philosophie religieuse de Berkeley.

XVI. Critique philosophique. — *Juillet* : *L. Ménard.* La transformation des croyances dans le monde hellénique.

XVII. Revue des Langues romanes. — *Avril :* Vie de saint Hermentaire.

XVIII. Revue des études juives. — *Juillet-septembre :* 1. *J. Halévy.* Recherches bibliques. Le chap. x de la Genèse. — 2. *Friedlænder.* Les pharisiens et les gens du peuple. — 3. *David Kaufmann.* Etudes d'archéologie juive. — 4. *Elie Scheid.* Joselmann de Rosheim. — 5. *Isaac Bloch.* Les juifs d'Oran. — 6. *A. Cahen.* Le rabbinat de Metz (fin). — 7. *Schwartzfeld.* Deux épisodes de l'histoire des Juifs roumains.

XIX. Revue des Deux Mondes. — *1er septembre : Emile Gebhart.* Une renaissance religieuse au moyen âge. L'apostolat de saint François d'Assise.

XX. Revue politique et littéraire. — 16 *octobre : Arvède Barine.* Les livres sacrés de la Chine. Le Li-Ki.

XXI. La Controverse et le Contemporain. — *Juillet :* 1. *Ricard.* L'abbé Maury avant 1789; le clergé français dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle (voir les nos suivants). — 2. *F. Robiou.* Une double question de chronologie égyptienne. — 3. *C.-H. Robert.* La chronologie et les généalogies de la Bible. — 4. *Van den Gheyn.* La science des religions. — 5. *Paul Allard.* La persécution de Valérien (voir le n° suivant). = *Août :* La croix chez les Chinois. = *Septembre : P. J. Brucker.* Quelques éclaircissements sur la chronologie biblique.

XXII. Révolution française. — *Août : Louis Farges.* La question juive il y a cent ans (voir septembre).

XXIII. Vie chrétienne. — *Octobre :* 1. *Ch. Dardier.* La France protestante en 1717. — 2. *L.-A. Gervais.* L'activité sociale du protestantisme français.

Digitized by Google

XXIV. Revue chrétienne. — *Juillet* : *Raoul Allier.* La chanson huguenote au XVI^e^ siècle. = *Août : E. Stapfer.* La mort de saint Paul. = *Septembre* : La caverne de Macpélah (du même). = *Octobre : E. de Pressensé.* Le paganisme hellénique.

XXV. Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français. — *Août :* 1. *J. Roman.* Récit inédit des massacres de la Saint-Barthélemy à Toulouse. — 2. *Ch. Read.* Daniel Chamier (voir le n° suiv.). = *Septembre : N. Weiss.* Deux martyres parisiennes. Radegonde et Claude Foucaut. = *Octobre :* Le prédicant Chapel et le jubilé de la révocation en 1735 (du même).

XXVI. Revue de Belgique. — *Août :* 1. *Goblet d'Alviella.* La dernière floraison du paganisme antique. — 2. *A. Gittée.* La théorie anthropologique en mythologie. = *Octobre :* Les traditions populaires du grand-duché de Luxembourg (du même).

XXVII. Academy. — 31 *juillet :* 1. *A. W. Henry Jones.* Ahungarion folk-tale. — 2. *Roden Noel.* Jacob Boehme (résumé du système mystique de J. B. d'après le livre de l'évêque danois Martensen). = 7 *août :* 1. *Karl Pearson.* German translations of the Bible before Luther (discussion des travaux de MM. Haupt et Jostes sur les relations entre les traductions vaudoises et les premières traductions allemandes). — 2. *J. Burgess.* The Pigeon or Black-Peak monastery of Fa-Hian and Hiwen Thsang. — 3. *Terrien de la Couperie.* Babylonia and China (voir notre Chronique). = 14 *août : Whitley Stokes.* Merugud Uilix Maicc Leirtis, the Irish Odyssey. = 21 *août : A. Lang.* Primitive marriage in Bengal. = 4 *septembre :* The veneration of foot prints (voir les n^os^ suivants). = 9 *octobre :* J. *Burgess.* The Pûrvasaila Sanghârâma identified with the Amrâvati Stupa.

XXVIII. Athenæum. 31 *juillet : T. S. Muir.* Ecclesiological notes on some of the islands of Scotland. = 28 *août : Thomas Tylor.* The semitism of the Hittites. = 25 *septembre : A. Neubauer.* The moabite stone and Arel (cfr. l'art. de M. Sayce dans le n° du 9 octobre).

XXIX Nineteenth Century. — *Septembre :* 1. *Devendra N. Das.* The Hindu widow. — 2. *S. G. Mivart.* A visit to some austrian monasteries. — 3. *Andrew Lang.* Egyptian divine myths.

XXX. Dublin Review. — *Juillet : De Harlez.* The first chinese philosopher or the system of Laotze.

XXXI. Expositor. — *Août :* 1. *Fr. Delitzsch.* Dancing and Pentateuch criticism in correlation (critique des travaux de M. Wellhausen). — 2. *A. F. Kirckpatrick.* The revised version. — 3. *Marcus Dodd.* The book of Zechariah (voir le n° suiv.). — 4. *B. B. Warfield.* The prophecies of S. Paul. = *Septembre :* 1. *Godet.* The first indications of gnosticism in Asia Minor. — 2. *K. Wessely.* On the spread of Jewish christian religious ideas among the Egyptians.

Digitized by Google

XXXII. London Quarterly Review. — *Octobre :* The origin of the primitive methodist connexion. — 2. S. Ambrose of Milan. — 3. Cerinthus and the gnostics. — 4. The works of principal Tulloch.

XXXIII. Asiatic Quarterly Review. — *Octobre :* 1. *W. W. Hunter.* The Hindu child widow. — 2. *E. G. Punchard.* Sikhs and sikhism. — 3. *J. Edkins.* Chinese schools of thought in the age of Mencius. — 4. *James Hutton.* India under the mahommedans.

XXXIV. Journal of the asiatic society of Bengal. — *I. Vol. LV. 1 :* 1. *Olivier.* Some copper coins of Akbar found in the Kângrâ district. — 2. *Kavi Râj Shydmal Dds.* The antiquity, authenticity and genuineness of the epic called the Prithi Râj Râsâ and commonly ascribed to Chand Bardai. — 3. (du même) Birthday of the emperor Jalâluddin Muhammad Akbar.

XXXV. Indian Antiquary. — *Juillet :* 1. *J. J. Fleet.* Epoch of the Gupta era. — 2. The Mandasor-inscription of Kumaragupta. — 3. *E. Hultzsch.* Gwalior inscription of Vikrama-Samvat, 1161. — 4. *F. Kielhorn.* Notes on the Mahabhashya. = *Août :* 1. *Murray-Aynsley.* Asiatic symbolism (voir sept.). — 2. *Wadia.* Folk-lore in western India. — 3. *Kielhorn.* Notes on the Mahabhashya (4e art.). — 4. *Elliot.* A further notice of the ancient buddhist structure at Negapatam. = *Septembre :* 1. *J. J. Fleet.* History and date of Mihira Kula. — 2. (du même) Two Mandasor inscriptions of Yasodharman. — 3. *Rehatsek.* Last years of shah Shuja'a. — 4. *W. Elliot.* Ancient Maratha tenures.

XXXVI. Orientalist. *II. 7 et 8 :* 1. *R. S. Copleston.* Translation of the Jatakas. — 2. *N. Visuvanathapillai Mudaliyar.* Tamil folklore; singhalese folklore. — 3. *S. J. Goonetilleke.* Singhalese folklore.

XXXVII. Archaeological Journal. — *N°* 170. *Bent.* The survival of mythology in the greek islands.

XXXVIII. American Journal of philology. — *VII. 1 :* 1. *Whitney.* The Upanishads and their latest translation. — 2. *Harris.* Fragments of Justin Martyr.

XXXIX. Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft. — X. L. 2 : 1. *E. Hultzsch.* Berichtigungen und Nachträge zuden Amarâvati Inschriften. — 2. *P. von Bradke.* Beiträge zur altindischen Religions-und Sprachgeschichte.

XL. Sitzungsberichte der k. Akad. der Wissenschaften zu Wien (Philos.-historische Klasse, *CXI.* 2) : 1. *Pfizmaier.* Der Prophet Jesaias grönländisch. — 2. (du même). Chinesische Begründungen der Taolehre.

XLI. Philologus. — *XLV.* 3 : 1. *Joh. Schmidt.* Ueber die Grabschrift des Augustus. — 2. *Aug. Mommsen.* Reformen der romischen Kalenders in den Jahren 45 und 8 v. c. — 3. *Soltau.* Roms Gründungstag in Sage und Geschichte. — 4. *Gilbert.* Der Tempel der Magna mater in Rom.

XLII. Deutsche Revue. — *Octobre : G. Rohlfs.* Mohammed und die mohammedanische Religion.

Digitized by Google

XLIII. Archiv für slavische Philologie. — *IX.* 3 : *Nehring.* Die dramatisierte Geschichte Josephs. — 2. *Mikulicic* et *Jagic.* Katharinenlegende in altkroatischer Fassung.

XLIV. Jahrbücher für klassische Philologie. — *XV.* 1 : *F. Cauer.* Die romische Aeneassage von Naevius bis Vergilius.

XLV. Historisches Jahrbuch. — *VII.* 3 : 1. *Duhr.* Reformbestrebungen des Cardinals Otto Truchsess von Waldburg. — 2. *Schwarz.* Romische Beiträge zu Jos. Groppers Leben und Wirken. — 3. *Silbernagel.* Wilhelms von Ockam Ansichten ueber Kirche und Stat.

XLVI. Historische Zeitschrift. — *LVI.* 3 : *Fr. Vogel.* Chlodwig's Siegueber die Alamannen und seine Taufe.

XLVII. Archiv für œsterreichische Geschichte. — *LVIII.* 1 : 1. *Tadra.* Cancellaria Johannis Noviforensis, episcopi Olumucensis (1364-1380). — 2. Briefe und Urkunden des Olmützer Bischofs Johann von Neumarkt.

XLVIII. Theologische Studien. — *VII.* 3 : 1. *Umfrid.* Die Lehre Jesu vom Lohn nach den Synoptikern. — 2. *Kittel.* Die Herkunft der Hebraeer nach dem alten Testament.

XLIX. Theologische Quartalschrift. — *LVIII.* 3 : 1. *Funk.* Die Catechumenatsklassen und Busstationen im christlichen Altertum. — 2. *Flœckner.* Ueber die Hypothese Steinthals, dass Simson ein Sonnenheros sei.

L. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXIX.* 4 : 1. *A. Hilgenfeld.* Das Urchristentum und seine neueste Bearbeitungen durch Lechner und Harnack. — 2. *Thenn.* Vitæ omnium XIII apostolorum, item XIII Patrum apostolicorum. — 3. *A. Hilgenfeld.* Die Gemeindeordnung der Hirtenbriefe des Paulus. — 4. *Nœldechen.* Tertullian und S. Paul.

LI. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *N°* 4 : 1. *Gelzer.* Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiæ episcopatuum (2e art.). — 2. *Fr. Nippold.* Die derzeitigen Hauptströmungen in der interconfessionnellen Litteratur. — 3. *Nœldechen.* Tertullian. Vondem Mantel. — 4. *Paul.* Logoslehre bei Justinus Martyr. — 5. *Lipsius.* Zu dem Fragment des Passio Pauli.

LII. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft. — *N°* 7 : 1. *H. Zahn.* Apokalyptische Studien (voir ne suiv.). — 2. *Caspari.* Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Clemensein Taufbekenntniss besessen oder nicht? = *N°* 8 : 1. *Behm.* Das christliche Gesetztum der apostolischen Väter (2e art.). — 2. *Biehler.* Die Rechtfertigungslehre des Thomas von Aquino mit Hinblick auf die tridentinischen Beschlüsse.

LIII. Zeitschrift für katolische Theologie. — *N°* 3 : 1. *J. Svoboda.* Die Kirchenschliessung zu Klostergrab und Braunau und die Anfänge des 30 jährigen Krieges. — 2. *Chr. Pesch.* Die Evangelienharmonien seit dem XVIe Jahrhundert. — 3. *D. Rattinger.* Der Untergang der Kirchen Nord-Afrika's im Mittelalter.

LIV. Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des

Digitized by Google

Judentums. — *N°* 7 : 1. *Graetz.* Der Abschluss des Kanons des Alten Testaments und die Differenz von kanonischen und extrakanonischen Büchern nach Josephus und Talmud. = 2. *Theodor.* Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus. — 3. *Schreiner.* Zur Charakteristik R. Samuel b. Chofnis und R. Hais. = *N°* 8 : *Graetz.* Die Stellung der kleinasiatischen Juden unter der Römerherrschaft.

LV. Zeitschrift für ægyptische Sprache. — *N°* 1 *et* 2 : 1. *Brugsch.* Mythologica. — 2. (du même). Der Apiskreis aus den Zeiten der Ptolemæer. — 3. *Amelineau.* Textes thébains inédits du N. T.

LVI. Archivio per lo studio delle tradizione popolare. — *V.* 1 : 1. *Cibele.* Le superstizioni bellunesi e cadorine. — 2. *Pires.* Superstições Alemtejanas (Portugal) relativas aos sonhios.

LVII. La Civiltà cattolica. — *N°* 1865 : Il tesoro, la biblioteca e l'archivio dei papi nel secolo XIV.

LVIII. Theologisch Tijdschrift. — *Septembre :* 1. *Rovers.* Een Apocalypse uit de derbe eeuw. — 2. *J. H. A. Michelsen.* Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van Paulus Brief aan de Romeinen. — 3. *Kuenen.* Verisimilia.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

A. Reichenbach. Die Religionen der Voelker. III. Die Religionen der Kelten, Germanen, Slaven, Finnen. — Munich. Ernst. (Voir les deux premiers vol. dans notre « Revue des livres. »)

A. de Quatrefages. Histoire générale des races humaines. Introduction à l'étude des races humaines, 1 vol. in-8, Paris, Hennuyer.

K. Herquet. Die Insel Borkum in culturgeschichtlicher Hinsicht. Emden, Haynel, 1886.

A. Tuetey. La sorcellerie dans le pays de Montbéliard au XVIIe siècle, d'après des documents inédits. — Dôle, Vernier, Arcelin, in-8, de X et 94 pages.

J. Wells. Christ and the heroes of heathendom. — Londres, Tract Society, in-8.

CHRISTIANISME

R. Winterstein. Der Episkopat in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. — Vienne, Toeplitz, 1886, in-8, de 97 p.

A. Schlatter. Der Glaube im Neuen Testament. — Leyde, Brill, 1885, in-8 ed V et 591 p.

G. V. Lechler. Urkundenfunde zur Geschichte des christlichen Altertums. — Leipzig, Edelman, in-8, de III et 80 p.

A. Hasenclever. Der altchristliche Gräberschmuck. — Brunswick, Schwetschke, in-8, de 264 p.

A. Harnack. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung ueber den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen. — Leipzig, Hinrichs, in-8, de 106 p.

Edm. Le Blant. Les sarcophages chrétiens de la Gaule. — Paris, Collection de documents inédits sur l'histoire de France, gr. in-4, de XXIV-171 p. et 59 pl.

C. Weizsäcker. Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. — Fribourg en Brisgau, Mohr, 1886.

Digitized by Google

J. P. Migne. Patrologiæ græco-latinæ, t. II. S. Clemens Romanus; S. Barnabas; S. Matthias; S. Bartholomæus apostoli. — Paris. Garnier, in-8, de 652 p. à 2 col.

J. P. Migne. Patrologiæ latinæ, t. XLII. S. Aurelius Augustinus, t. VIII. Ibidem; in-8 de 668 p. à 2 col.

Gardthausen. Catalogus codd. græcorum Sinaiticorum. — Oxonii, Clarendon Press, in-8 de XI-295 p. et 6 pl.

R. Schenk. Zum ethischen Lehrbegriff des Hirten des Hermas. — Aschersleben, 1886, in-4, de 35 p.

A. Nissl. Der Gerichtsstand des Clerus im fränkischen Reich. — Innsbruck, Wagner, 1886, in-8, de XV et 247 p.

C. Wolfsgruber. Die vorpäpstliche Lebensperiode Gregors des Groszen nach seinen Briefen dargestellt. — Vienne, in-8, de 50 p.

C. Krueger. Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer. — Leipzig, Breitkopf, 1886.

J. Kayser. Beitræge zur Geschichte und Erklærung der alten Kirchenhym nen. II. Paderborn Schöningh.

E. H. Lasonder. De saga van Thorwald Kodransson den bereisde. Eenebladzijde uit de geschiedenis der christelijke zending in de X^e^ eeuw uit het oud-Yslands vertaald en tœgelicht. — Utrecht, E. C. Breijer, in-8, de XVI et 207 p.

F. Tarda. Cancellaria Johannis Noviforensis episcopi Olomucensis (1367-1380). — Vienne, Gerold, 1886.

O. Redlich. Acta Tirolensia I. Die Traditionsbücher des Hochstifts Brixen. — Innsbruck, Wagner, 1886.

F. Nève. L'Arménie chrétienne et sa littérature. — Louvain, Peeters, in-8, de VII et 403 p.

C. M. Schneider. Gregor VII der heilige. — Ratisbonne, Manz, in-8 de XII et 372 p.

L. H. Tridon. La vie merveilleuse de sainte Alrais de Cudot, vierge et bergère au XII^e^ siècle, écrite pour la première fois d'après les monuments authentiques et les traditions locales. — Avignon, Seguin, in-8 de 677 p.

E. Langlois. Les registres de Nicolas IV; recueil des bulles de ce pape, publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican, 1^er^ fasc. — Paris, Thorin, in-4, de 136 p. à 2 col.

J. v. Pflugk-Harttung. Acta pontificum romanorum inedita. III. Urkunden der Päpste vom j. 590 bis zum j. 1197, III, 1. — Stuttgart, Kohlhammer, 1886, in-8, de III et 411 p.

M. Prou. Les registres d'Honorius IV. — Paris, Thorin, 1886.

G. Digard, M. Faucon et *A. Thomas.* Les registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican. — 3^e^ fasc. grand in-4. Paris, Thorin.

Digitized by Google

F. v. Weech et *Paul Ladewig*. Regesta episcoporum Constantiensim, 517 à 1496. I. 1. Innsbruck, Wagner.

— Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti ediderunt Cæsareæ Academiæ scientiarum socii delegati. Concilium Basileense. Scriptorum, tomi III. P. I. — Joannis de Segovia Historia gestorum generalis synodi Basiliensis. — Ed. *E. Birk*, vol. II, lib. XIII à XV. — Vienne, Gerold, 1886, in-4, de 398 p.

Maurice Dombre. Étude sur la pensée religieuse de Michel-Ange. — Paris, Fischbacher, 1886, in-8.

E. Charvériat. Les affaires religieuses en Bohême au XVI^e^ siècle, depuis l'origine des frères Bohêmes jusques et y compris la lettre de Majesté de 1409. Paris, Plon. in-8.

K. Rothenhaeusler. Die Abteien und Stifte des Herzogthums Wurtemberg im Zeitalter der Reformation. — Stuttgart, 1886.

— Aus dem Briefwechsel Vadians, herausg. vom Historischem Verein in S. Gallen. — Saint-Gall, Huber, in-4, de 36 p.

F. Gess. Johannes Cochläus, der Gegner Luthers. — Oppeln, Franck, 1886; in-8, de IV et 62 p.

Th. Harnack. Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs und Erlösungslehre, II. — Erlangen, Deichert, 1886, in-8, de IV et 486 p.

E. Christ. Spanische Glaubenshelden. Reformationsbilder. — Bâle, Spittler, in-8, de XI et 312 p.

C. Krafft. Die Geschichte der beiden Märtyrer der evangelischen Kirche, Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden, hingerichtet zu Köln am Rhein den 28 sept. 1529. Elberfeld, Evang., Gesellschaft, in-8, de VII et 123 p.

J. P. Glökler. Johann Valentin Andreæ. — Stuttgart, Hänselmann, in-8 de IV, et 183 p.

Blampignon. Étude sur Bourdaloue avec quelques documents inédits, suivie d'un choix de sermons. — Lille, Desclée de Brouwer, in-8, de VIII et 396 p.

A. Kobler. Die Märtyrer und Bekenner der Gesellschaft Jesu in England während der Jahren 1580 bis 1681. — Innsbruck, Vereinsbuch handlung, in-8, de VIII et 647 p.

W. Gass. Geschichte der christlichen Ethik. II, 1 : XVI und XVII Jahrh. Die vorherrschende kirchliche Ethik. — Berlin, Reimer, 1886.

L. Pastor. Geschichte der Päbste seit dem Ausgang des Mittelalters. I. Fribourg, Herder, 1886.

R. Hassencamp. Geschichte Irlands von der Reformation bis zu seiner Union mit England. — Leipzig, Wartig, 1886 in-8, de VIII et 344 p.

D. L. Müller. Die Erweckungsbewegung in Rheydt im Jahre, 1750. — Brême, Müller, in-8, de VII et 89 p.

Digitized by Google

Ch. Bellet. Histoire du cardinal Le Camus, évêque et prince de Grenoble. — Paris, Picard, 1886.

Renner. Lebensbilder aus der Pietistenzeit. — Brême, Müller, in-8, de IX et 409 p.

A. Pieper. Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im XVII^e^ Jahrh. — Cologne, Bachem, in-8, de IV et 112 p.

— Missiones catholicæ ritus latini cura S. Congregationis de propaganda fide descriptæ in annum 1886. Romæ, Typogr. polyglotta, in-8, de XXVIII et 414 p.

Léon Lefébure. La renaissance religieuse en France. Vue sur l'action catholique depuis cinquante ans. — Paris. C. Lévy, in-18.

V. Guérin. La France catholique en Tunisie, à Malte, en Tripolitaine. — Tours, Mame, 1886, in-8, de 239 p.

F. X. Plasse. Le clergé français réfugié en Angleterre, 2 vol. — Paris, Palmé, in-8 de XXXV-392 et de IX-443 p., avec gravures.

M. Eells. Ten years of missionary work among the Indians at Skolomish, Washington territory, 1874-1884. — Boston, Congregational Publ. Soc., in-12, de 271 p.

Schagen van Soelen. Oost.-Indien en de zending. — Amsterdam, van Holkema, in-8, de 64 p.

F. S. Dirks. Histoire littéraire et bibliographique des Frères mineurs de l'observance de Saint-François, en Belgique et dans les Pays-Bas. — Anvers, Van Os de Wolf, in-8, de 454 p.

Chr. Sepp. Bibliotheek van Nederlandsche kerkgeschiedschryvers. — Leyde, Brill, in-8, de XIV et 508 p.

F. W. Farrar. History of interpretation (Bampton Lectures). — Londres, Macmillan, 1886.

A. Laemmer. Institutionen des katholischen Kirchenrechts. — Fribourg, Herder, 1886.

— Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum ab anno 1612 usque ad annum 1622, t. XXV. — Ad Claras Aquas; typ. Coll. S. Bonaventurae, fol. de XVI et 742 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

J. Leighton. The jewish altar, an inquiry into the spirit and intent of the expiatory offerings of the mosaic ritual. — New-York, Funk et Wagnalls, in-12, de III et 127 p.

J. W. Dawson. Egypt and Syria, their physical features in relation to Bible history. — Londres, Rel. Tract Soc.

J. R. Harris. Fragments of Philo Judæus. — Cambridge, University Press, gr. in-4, de XXIII et 110 p.

Digitized by Google

J. Hosmer. The Jews in ancient, mediæval and modern times. — Londres, Unwin, in-8, de 382 p.

W. Vatke's. Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament. — Bonn, Strauss, in-8, de XVIII et 754 p.

A. Kohlbauer. Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes. — Ratisbonne, Manz, in-8 de XXXI et 667 p.

G. Brunengo. La cronologia biblico-assira. — Prato, Giachetti, in-8, de 91 p.

E. Kœnig. Beiträge zum positiven Aufbau der Religionsgeschichte Israels. I. Die Bildlosigkeit des legitimen Jahwehcultus. — Leipzig, Dörfling, in-8, de 32 p.

C. Poensen. Brieven over den Islam uit de binnenlanden van Java. — Leyde, Brill, in-8, de XII et 175 p.

G. Karpeles. Geschichte der jüdischen Literatur. — Berlin, Oppenheim, in-8 de VIII et 1172 p.

G. Vos. The mosaic origin of the Pentateuchal codes. — Londres, Hodder and Stoughton, 1886.

LES RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

A. Schneider. Der troische Sagenkreis in der ältesten griechischen Kunst. — Leipzig, Engelmann, 1886.

S. Bugge. Der Ursprung der Etrusker durch zwei lemnische Inschriften erläutert. — Christiania, Dybwads, in-8, de 64 p.

H. Jordan. Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen. — Berlin Wiedemann, 1886.

RELIGIONS DE L'ASIE

H. G. Keene. A sketch of the history of Hindustan from the first Muslim conquest to the fall of the Mughol Empire. — Londres, Allen, 1886.

Léon Feer. Le Thibet: le pays, le peuple, la religion. — Paris, Maisonneuve (t. VI de la Biblioth. ethnographique).

S. Lévy. La Brihatkathamanjari de Kshemendra. — Paris, Leroux, 1886.

RELIGIONS DES NON CIVILISÉS

A. Bastian. Die Culturländer des alten America, 3 vol. Nachträge und Ergänzungen. Aus den Sammlungen des ethnologischen Museums. — 1re partie, Berlin, Weidmann.

F. Ratzel. Völkerkunde, 2 vol. Die Naturvolker Ozeaniens, Amerikas und Asiens. — Leipzig, Meyer.

Digitized by Google

FOLK-LORE

Fr. Dobritz. Contes et légendes scandinaves. — Paris, C. Lévy, in-18.

Émile Petitot. Traditions indiennes du Canada, nord-ouest. — Paris, Maisonneuve, in-8, de XVII et 221 p. (T. XXIII des Littératures populaires de toutes les nations.)

Richard Schrœder. Glaube und Aberglaube in den altfranzösischen Dichtungen. — Erlangen, Deichert, in-8, de 175 p.

G. Finamore. Tradizioni popolari abruzzesi. Vol. II. Lanciano. Carabba.

Ulrich Jahn. Volkssagen aus Pommern und Rügen. — Stettin, Dannenberg, in-8, de XXVII et 541 p.

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

LA RELIGION ET LE THÉATRE EN PERSE

La littérature et la religion sont liées par d'étroits rapports. Plusieurs fois, il est vrai, leurs relations n'ont pas été celles de l'amitié, témoin le dix-huitième siècle, où la fraternité ne fut pas de mise entre elles. Mais comme notre siècle, à ses débuts, s'est empressé de désavouer cette haine fratricide ! Chateaubriand, esprit sceptique et qui ne croyait guère qu'en lui-même, Mme de Staël, tout imbue des principes du dix-huitième siècle et qui n'était rien moins que mystique, se chargent de ramener la littérature vers la religion, et la religion vers la littérature. Ces deux grands écrivains rappellent à leurs contemporains, au nom du catholicisme et du protestantisme, que le divorce n'a jamais été prononcé qu'à regret entre littérature et religion, qu'il a été le pire des divorces et, qu'en fin de compte, on a dû renouer les liens brisés. Il n'y a pas de grande littérature sans vertu et sans religion : c'est Mme de Staël qui nous le dit, et elle va jusqu'à déclarer que la littérature moderne l'emportera sur celle de l'antiquité, parce qu'elle est chrétienne. La littérature grandit au souffle de la religion ; la religion elle-même multiplie ses forces, sous l'égide des lettres : c'est Chateaubriand qui nous le fait sentir et il travaille, par ses écrits, à ressusciter le catholicisme. Et c'est ainsi que le romantisme, cette révolution littéraire si originale, si puissante, si féconde, est né à la faveur d'un rapprochement prévu, inévitable, parce qu'il

Digitized by Google

était conforme aux lois de l'histoire et de la pensée humaine, entre la religion et la littérature.

L'histoire littéraire et religieuse de la Perse contemporaine corrobore d'une manière absolue ces affirmations. Cette histoire, dans sa phase islamique, n'est même que l'illustration de la thèse que nous avons posée. Dans aucun pays, en effet, la vie nationale, qui se manifeste dans tous les domaines, et dans celui des lettres en particulier, n'a été et n'est plus fusionnée avec la vie religieuse que dans la patrie des Perses. Schiite est le synonyme de Perse ; parler de l'un, c'est parler de l'autre ; on est musulman schiite, parce qu'on est Perse, on est Perse, parce qu'on est schiite ; vous ne pouvez sortir de ce dilemme, par la raison qu'il résume l'histoire de la Perse, depuis sa conversion à l'Islamisme.

Lorsque la Perse se courba sous la loi du prophète, elle retrouva comme un semblant d'indépendance dans le schisme auquel elle ne tarda pas de se rattacher. Le schiisme ne s'écarte pas réellement de l'orthodoxie musulmane : la dogmatique, le rituel sont, à peu de chose près, les mêmes dans les deux camps. La seule différence essentielle porte sur un point de politique religieuse. D'après les schiites, Ali aurait dû succéder à Mahomet ; cousin, gendre et premier converti du prophète, tout le désignait pour ce rôle éminent. Il fut évincé de la succession directe, et ce ne fut qu'après qu'Abou-bekr, Omar et Othman eurent occupé le califat, qu'il y fut porté lui-même, pour bientôt y succomber sous les coups d'un assassin. Quant à ses descendants, héritiers légitimes de la couronne et de la tiare musulmanes, ils furent dépouillés eux aussi au profit d'usurpateurs ; telle est du moins la conviction des schiites. Les Perses, vaincus et écrasés par les Arabes, ont pris fait et cause, dans leur schisme, pour les Alides persécutés et martyrisés. Leur religion a donc une couleur politique et nationale des plus vives : c'est la confusion de l'ordre civil et de l'ordre religieux.

Le même phénomène s'observe dans leur littérature. C'est à l'islamisme, en effet, qu'est dû, dans notre siècle, son renou-

Digitized by Google

vellement, révolution littéraire qui touche de bien plus près au domaine religieux que le romantisme auquel nous le comparions. Cette révolution s'est accomplie sur la scène tragique ; c'est le drame qui, en Perse comme en France, a été, au dix-neuvième siècle, l'expression vivante des aspirations enthousiastes à un nouvel idéal littéraire.

Il est regrettable qu'un sujet si riche, d'un si haut intérêt, et qui touche de si près aux plus grands problèmes de la religion, de la littérature et de la politique orientales, n'ait suscité jusqu'à présent qu'un petit nombre d'investigations. On pourrait citer les noms de dix ou douze écrivains qui s'en sont occupés, la plupart indirectement ou incidemment. En fait, il n'y a guère que MM. Chodzko et de Gobineau, tous deux savants français, nous nous plaisons à le dire, qui se soient livrés à une étude véritable du théâtre persan. Nous serions heureux si les quelques pages, que nous lui consacrons, pouvaient engager quelque orientaliste, plus compétent que nous en ces matières et disposant de plus de loisirs, à creuser ce sujet si peu connu et à en découvrir les horizons étendus et les beautés ignorées.

*
* *

Si, dans le théâtre persan, la farce est ancienne, la tragédie, qui seule doit attirer notre attention au point de vue religieux, y est au contraire une création nouvelle. Elle est née au début du siècle, en effet, et, comme cette naissance s'est effectuée en quelque sorte sous nos yeux, comme nos contemporains schittes en ont été les témoins, nous pouvons facilement observer les premiers pas qu'elle fit, en quittant son berceau. Ses origines sont analogues à celles qu'eut le théâtre, soit dans l'antiquité grecque, soit en France au moyen âge, je veux dire qu'elles furent religieuses.

La tragédie, chez les Grecs, s'était formée au sein des rites accomplis en l'honneur de Dionysos. Dans les louanges du

Digitized by Google

dieu, célébrées par des chœurs parlant tour à tour, on avait peu à peu intercalé des récits, où étaient rappelées les aventures de la divinité, et qui furent débités, avec le temps, par un nombre de plus en plus grand de personnes, c'est-à-dire d'acteurs. La scène se détacha donc de l'autel même. Née au milieu des cérémonies religieuses, par suite faisant partie du culte public, la tragédie se consacra tout entière à l'histoire des dieux, puis à celle des hommes qui étaient entrés en rapports avec la divinité. L'homme, en face de la puissance divine, puissance parfois protectrice, mais souvent ennemie, sujet grandiose et saisissant, sujet humain et surhumain, qui éleva l'art tragique des Eschyle, des Sophocle, des Euripide même, à des hauteurs, dont le chemin n'a point encore été retrouvé !

Le théâtre du moyen âge, bien que sorti des entrailles de la religion, est loin d'offrir les mêmes analogies avec la scène persane. En effet, si le théâtre, en Grèce, ne fut qu'une sorte d'évolution du culte, au moyen âge, il dut sa naissance au fait que les rites de l'Église, par suite de la grossièreté des masses et de leur manque absolu de culture, devinrent de plus en plus un spectacle : le théâtre naquit du développement du faste, de la pompe, du luxe, de l'amour de la représentation dans le culte. On se mit à représenter Noël, la crèche du Christ, à fêter l'âne qui avait entendu les premiers vagissements du divin maître et porté Jésus lors de son entrée à Jérusalem ; enfin, au XI^e^ siècle, Hroswitha écrivit de courtes pièces, comme la *Conversion de Gallicanus*, modestes précurseurs des mystères des siècles suivants.

En Perse, il en a été comme en Grèce. Les cérémonies funèbres, par lesquelles on célèbre chaque année, depuis des siècles, pendant les fêtes du Moharrem, le martyre de la famille d'Ali, ces cérémonies, qui sont un véritable culte à l'adresse des héros de la nation et de la religion, renfermaient les germes du théâtre persan. Si le papillon a tardé si longtemps à rompre les parois du cocon qui l'emprisonnait, s'il a fallu que le soleil de notre siècle se levât à l'horizon pour

Digitized by Google

déterminer cette métamorphose, il faut sans doute l'attribuer au réveil religieux dont la Perse contemporaine nous offre le spectacle. Ce siècle, en effet, qui marque la déchéance politique de la Perse, établit en même temps son relèvement religieux et littéraire ; tandis qu'elle inaugure un théâtre nouveau, elle assiste à l'éclosion d'une réforme religieuse, je veux parler du Bâbysme. Bien qu'aucun lien visible ne relie ces deux événements importants, il est évident que ce n'est point par une vulgaire coïncidence qu'il y a eu révolution en littérature et en religion par delà la mer Caspienne, sur le plateau iranien ; c'est le problème qu'une étude approfondie du théâtre persan parviendrait peut-être à résoudre.

Les cantiques chantés en l'honneur d'Ali et de sa famille, pendant les dix premiers jours du Moharrem, tel était, au début de notre siècle, le terrain, vierge de toute action dramatique, d'où la tragédie allait sortir. Peu d'années après, on avait déjà diminué le nombre des cantiques, pour intercaler les récits du martyre de la famille du Prophète. Puis on fit comparaître ces martyrs, qui venaient raconter eux-mêmes leurs souffrances. Dès lors les acteurs s'emparaient de la scène : de ces récits dramatiques au drame même il n'y avait qu'un pas, qui a été franchi. Le drame, enfin, s'est séparé du culte, ou plutôt, tout en tirant de la religion sa substance et sa chaleur, il a commencé à vivre indépendamment du culte. Changez les noms, les temps et les lieux : c'est la Grèce que nous avons sous les yeux, c'est de Dionysos qu'il s'agit.

*
* *

La tragédie persane est l'expression parfaite du sentiment religieux des schiites.

C'est à la religion et à l'histoire religieuse de la Perse qu'elle emprunte exclusivement ses sujets. Les événements tragiques qui constituent la carrière des Alides, la mort de Mahomet, celle de Fatimah, sa fille, etc., et les divers inci-

Digitized by Google

dents, importants ou futiles, qui se rattachent à ces faits mémorables, voilà le fonds même du théâtre persan, la matière dramatique par excellence des auteurs modernes de la Perse. Pris dans son ensemble, le répertoire persan est comme une gigantesque *polylogie;* qu'on me pardonne ce néologisme : le mot de trilogie, que nous appliquons à quelques drames exceptionnels, les *Niebelungen* par exemple, ne saurait désigner l'ensemble des *ta'ziah.*

C'est bien, en effet, une suite que forme cette série de tragédies qui se rattachent les unes aux autres, et qui vont *crescendo* du premier au dixième jour du Moharrem, lorsqu'on les représente dans leur enchaînement logique et naturel. Qu'on en juge par le recueil que sir Lewis s'est procuré. La première scène ou le premier drame nous fait assister à l'histoire de Joseph et de ses frères : les dangers que court Joseph dans la citerne desséchée ne sont qu'une préfiguration du martyre que subira Houssein dans le désert de Kerbéla. C'est une façon de préparer le public aux ta'ziah de plus en plus émouvants, qui vont se dérouler sous ses yeux. Nous sommes témoins, dans les drames suivants, d'incidents secondaires de l'histoire sacrée des schiites : la mort d'Ibrahim, fils de Mahomet, c'est-à-dire le premier deuil qui frappe la famille du prophète; puis l'offre généreuse d'Ali, qui veut sacrifier sa vie pour arracher un malheureux aux flammes de l'enfer. Le public sait, par là, que les Alides rachèteront de leur sang les péchés de l'humanité. Viennent ensuite la mort du Prophète, l'usurpation d'Abou-bekr, la mort de Fatimah, etc., autant d'événements qui nous présagent les malheurs épouvantables qui vont fondre sur les Alides et sur la Perse. Nous voyons ensuite le martyre de Hassan; la douleur devient de plus en plus intense parmi les assistants : ils pressentent le martyre prochain de Houssein. Dans les ta'ziah qui succèdent à ces scènes déjà si dramatiques, l'auteur ou les auteurs mesurent habilement la dose d'émotion douloureuse qu'ils administrent à leurs auditeurs ; ils leur détaillent quartiers par quartiers, morceaux par morceaux, fragments

Digitized by Google

par fragments, l'histoire si courte de Houssein. Enfin on étale sous nos yeux le martyre du héros national. Parvenus au paroxysme de la douleur religieuse, les auteurs y maintiennent les spectateurs, en leur montrant le camp de Kerbéla après la mort de Houssein, le transport à Damas des survivants de sa malheureuse famille; puis, pour couronner, à la gloire des Alides, du schiisme et de la Perse, cet édifice de lamentations et de déchirements, on joue le martyre d'un ambassadeur européen qui embrasse le schiisme à la cour même de Yézid, et la conversion d'une dame chrétienne à la foi musulmane. Le dernier acte de cet interminable drame nous transporte au jour de la résurrection : Jacob, Joseph, Abraham, David, Salomon, Noé, Mahomet, Ali, Fatimah, Hassan, Houssein, etc., reviennent à la vie. Tandis que les patriarches et les rois d'Israël ne songent qu'à leur propre salut, Mahomet et ses descendants intercèdent pour les pécheurs qui, sauvés par le sang répandu à Kerbéla, entrent en paradis. Le schiisme est donc la seule vraie religion.

Dans la tragédie persane, le dogme l'emporte de beaucoup sur l'action, dont le rôle est le plus souvent très effacé. Le répertoire tragique ne renferme que des pièces à tendance ; le caractère apologétique et national du théâtre persan (n'oublions pas la confusion établie entre la patrie et la religion) est un fait dont on ne saurait nier l'évidence.

C'est pour cela que les auteurs persans ont si souvent recours au merveilleux, aux apparitions d'anges, de messagers divins ; on est plus d'une fois embarrassé pour déterminer si la scène se passe sur la terre ou dans le ciel. Fréquemment aussi les personnages appartiennent aux époques les plus différentes de l'histoire ; si l'on ne croit pas à la résurrection des morts, après avoir entendu les ta'ziah, ce n'est pas faute d'avoir vu des trépassés revenus à la vie.

Du moment que l'auteur se meut dans le domaine du dogme, il serait surprenant qu'il n'en parcourût pas toute l'étendue. Ce n'est donc point à l'eschatologie seulement qu'il fait des emprunts ; toutes les parties de la dogmatique

Digitized by Google

lui prêteront leur concours. Il se plaît en particulier à affirmer et à répéter que la mort du juste rachète les péchés du peuple ; cette idée revient à propos d'Ali, de Hassan, de Houssein, de Mahomet, etc. ; il n'est pas une seule des pièces du répertoire, dont j'ai pris connaissance, où elle ne soit développée. Le pardon se trouve en maint endroit exalté ; il fait même le sujet d'une scène remarquable dans la *Mort de Mahomet*, que M. Chodzko a traduite. Dans la même scène, l'obéissance à la loi divine, le renoncement à soi-même, sont prêchés au spectateur en termes émus. L'entière soumission à la volonté céleste, le sacrifice spontané des affections, de la vie pour la cause de Dieu, le martyre, sont toujours représentés comme le devoir suprême de la religion. Ces idées sont, en général, exprimées sous une forme mystique, qui, parfois, rappelle le langage du quatrième Évangile. Ainsi, dans *la Mort d'Ibrahim*, le fils de Mahomet annonce sa mort en ces termes : « Mon père m'a ordonné de me préparer pour un voyage. » L'auteur du quatrième Évangile place de même dans la bouche du Christ ces paroles : « Je m'en vais vers celui qui m'a envoyé, je m'en vais vers le Père, » formule mystique de la mort prochaine de Jésus.

La forme même du drame est empruntée à la religion. La pièce s'ouvre et se termine par des prières ; une ou plusieurs prédications précèdent l'action dramatique. Il en était de même au moyen âge, où les mystères avaient souvent pour prologue ou pour épilogue un sermon. Lorsque la pièce commence, le premier personnage qui prend la parole prononce une prière. Dans *Joseph et ses Frères*, par exemple, Jacob paraît sur la scène en s'écriant : « O cause de l'existence de toutes choses, tu es tout-puissant à sauver et à secourir tes serviteurs, et la porte de ta miséricorde est ouverte à tous ! Tu es le seul créateur de toutes choses ; c'est Toi seul que nous adorons, Toi, le premier et le dernier, Toi qui peux seul être appelé l'Éternel, l'Immortel ! Tu es seul capable de produire le jour et la nuit. Tu connais seul

Digitized by Google

les secrets replis de tous les cœurs, etc. » Cela dit, la pièce commence ; quand la représentation est achevée, les acteurs récitent une prière où personne n'est oublié.

Le nom même que porte le drame persan en précise encore mieux, si cela était nécessaire, la tendance et le but. Le mot ta'ziah, par lequel on le désigne, indique l'action de consoler quelqu'un à l'occasion d'une mort, de lui adresser des compliments de condoléances. D'après cette étymologie, la tragédie persane est une lamentation (comme l'entendaient les poètes hébreux), sur le martyre des Alides morts pour la foi.

La confusion qui s'établit ainsi entre le théâtre et le culte, nous explique pourquoi la saison théâtrale coïncide avec le temps des dévotions. Les drames persans peuvent, il est vrai, être joués à toutes les époques de l'année, mais c'est surtout pendant le Moharrem qu'on procède à leur représentation. C'est comme si la semaine sainte, chez nous, était consacrée à la plus brillante représentation des meilleurs drames religieux. Cette confusion justifie de même la présence de certains ecclésiastiques sur la scène et le rôle que jouent les confréries dans les représentations. Tels sont les Rouzeh-Khân, prétendus descendants du prophète, chargés des prédications dans les *tekyah*, et les flagellants qui, à la mode des derviches tourneurs, se frappent et se martyrisent en l'honneur de Hassan et de Houssein, pendant le Moharrem.

Le drame enfin, dans son ensemble, nous apparaît comme un acte religieux, comme une œuvre pie. M. de Gobineau a donné les détails les plus intéressants sur la valeur méritoire que l'on attache au fait de payer une représentation de ta'ziah, d'y assister, d'y contribuer personnellement, etc. Les acteurs ont le sentiment de l'importance religieuse des rôles qu'ils remplissent, et les spectateurs sont eux-même si pénétrés du même sentiment qu'ils se laissent entraîner à des manifestations religieuses étranges, parfois même à des violences suscitées par le fanatisme. Quant aux auteurs, ils ont, au plus haut degré, conscience du concours qu'ils

Digitized by Google

apportent à la religion, et du sérieux, du zèle et de l'humilité que ce saint travail réclame. Un fait va mettre en évidence la préoccupation religieuse qui ne cesse de les poursuivre.

Les auteurs des ta'ziah sont presque toujours inconnus; aussi les directeurs de troupes en usent-ils fort librement à l'égard de leurs œuvres. Nous avons eu l'occasion de lire plusieurs tractations différentes des mêmes sujets; nous y avons invariablement remarqué des tirades entières, identiques dans les diverses recensions : évidemment, une ou plusieurs mains avaient passé par là, et fait usage, en toute liberté, des ciseaux qui n'avaient respecté que les morceaux à effet. Dans la précieuse collection de ta'ziah, que M. Chodzko a vendue à la Bibliothèque nationale, et qu'il avait acquise du directeur des représentations théâtrales à la cour du schah, se trouvent sans doute plusieurs pièces écrites ou remaniées par ce personnage, auteur dramatique lui-même ; mais il est singulier que dans la capitale même, où vivait cet auteur, son nom ne fût pas attaché à tel ou tel ta'ziah, plus spécialement goûté du public. Lorsque sir Lewis, en 1862, voulut se procurer le texte des principaux drames qu'on jouait alors en Perse, c'est à la tradition orale qu'il dut les demander; il entra en relation avec un ancien régisseur qui, assisté de quelques-uns de ses collègues, réunit peu à peu et dicta à des copistes les principales scènes que lui et ses amis reconstituaient par leurs souvenirs communs. Cette ignorance des auteurs dramatiques, dans un pays où tant de noms d'écrivains volent de bouche en bouche, ne laisse pas que de nous surprendre. Sans doute, le peuple persan appartient à une race particulièrement douée pour la littérature et la poésie, et cette facilité doit forcément donner naissance à des productions dont on ignore ou dont on oublie rapidement les auteurs. Sans doute, les ta'ziah sont souvent le produit d'un travail collectif. Mais je ne serais pas surpris qu'on considérât comme méritoire de garder l'anonyme pour des œuvres littéraires qui touchent de si près à la religion.

Digitized by Google

*
* *

Le théâtre persan demeurera-t-il longtemps encore étroitement lié à la religion? C'est ce qu'il est difficile de dire. Il faudrait, en effet, que l'état religieux de la Perse subît de bien grandes modifications pour opérer ce divorce. Ce n'est donc que dans un avenir assez éloigné qu'on peut imaginer ce détachement de la scène et de l'autel. Cette séparation d'ailleurs n'est point à souhaiter. En effet, c'est à son caractère religieux que le théâtre persan doit son originalité et sa grandeur.

Le théâtre en Grèce n'était pas seulement une branche de la littérature ; l'histoire nationale, la patrie, avec ses légendes et ses traditions, avec ses heures de gloire et de douleur (*Œdipe, Ajax, Antigone*, etc.), y paraissait tout entière, et c'était la religion qui en couronnait l'édifice. Qu'on relise Eschyle et Sophocle, pour se convaincre du rôle du sentiment religieux dans l'art dramatique grec ; qu'on relise ces pages admirables où le poète nous montre l'intervention mystérieuse de la divinité dans l'histoire de la nation, et l'on verra que ce n'est pas seulement en Perse que l'idée religieuse et l'idée nationale se sont unies sur la scène, pour donner naissance à des œuvres grandioses et saisissantes. Le théâtre français au moyen âge aurait pu, peut-être, briller du même éclat, s'il n'avait point rapidement dévié de la route qui semblait comme tracée devant lui. Reposant sur la foi des peuples, ayant pour héros le fondateur du christianisme, son histoire si douloureuse et si profondément humaine, son sublime martyre, il aurait pu, comme le remarquait Villemain, donner naissance à la tragédie la plus déchirante et la plus belle. Mais le poète

> ... cui mens divinior atque os
> Magna sonaturum...

le poète a manqué.

Digitized by Google

Le théâtre persan me paraît tenir le milieu entre les mystères du moyen âge et l'art dramatique des Grecs. Très supérieur aux premiers, de beaucoup inférieur au second, il a su créer déjà des beautés de l'ordre le plus élevé ; qu'on relise en particulier le « fragment de la *Mort d'Abbas* » traduit par Chodzko ; je ne connais pas de morceau d'un dramatisme plus poignant ; c'est une page admirable et digne de l'antiquité ou de Shakespeare.

Abbas, qui se sacrifie dans le vain espoir d'apporter un peu d'eau de l'Euphrate aux malheureux enfermés dans le camp de Kerbéla, revient mourant auprès d'eux, montrant les tronçons de ses bras que les ennemis ont coupés, et il s'écrie, ayant à peine conscience de lui-même, de l'état où il se trouve, du monde où il vit encore pour quelques instants :

— Viens, mon frère, recevoir dans tes bras mon cadavre ensanglanté.

Houssein. — Mort et malheur ! Où es-tu? Fais-toi entendre et que je tombe victime, au timbre de cette voix chérie... Ah ! te voilà enfin. Le sang ruisselle à grosses gouttes de tes cheveux en désordre. Élève la voix, parle, mon frère, parle, lumière de mes yeux, modèle des braves, objet d'amour de toute notre famille, mon frère, mon Abbas !

Abbas. — Qui es-tu ? Tu sens l'odeur de mon frère. La douceur d'âme de Houssein emmielle tes paroles. L'ivresse de l'amour du martyre m'a ravi hors de moi-même ; ma perception ne sait plus comprendre autre chose que les promesses divines que le destin me répète tout bas à l'oreille.

Houssein. — Qu'es-tu donc devenu, pour avoir oublié ton frère ? Quelle extase absorbe tes facultés ? Regarde, c'est moi, ton Houssein, dont le dos plie et se brise sous le poids de l'affliction que ton état m'inspire. Mes entrailles brûlent du feu de tes blessures.

Abbas. — Dieu merci, je n'ai jamais été avare de l'âme quand il s'agissait de secourir quelqu'un. Je ne me suis jamais ménagé pour prouver mon dévouement à notre sainte cause. Aussi, c'est au nom de Dieu que l'oiseau de mon existence saigne à présent, percé par le glaive de haine. Mon cœur est plein de douce joie, car je n'ai pas été chiche de mon âme.

Digitized by Google

Houssein. — Oiseau des bosquets du paradis, que chantes-tu? Le fer d'un jérid a brisé tes ailes : qu'as-tu, cher convive assis au banquet de nos malheurs, buvant de l'eau d'immortalité dans la coupe pleine de ton sang, qu'as-tu ?

Abbas. — Quelle extase! Je viens de boire à la coupe du martyre : quelles délices! J'ai cueilli une rose fraîche dans le jardin de l'obéissance : quelle fleur! L'échanson de Kouser me présente un calice. Je m'abreuve du nectar dans le cristal du bonheur : quel breuvage! J'entends une mélodie inouïe aux oreilles des mortels : quelle musique! Toutes les promesses divines annoncées aux hommes vont s'accomplir : quelle réalité!

Houssein. — Ah! mon frère, par l'âme du martyre de l'injustice, tu comparaîtras devant notre grand père avec le visage rayonnant de blancheur des innocents. Dessille tes yeux et reviens à toi. Aurais-tu quelque testament à nous léguer? Dicte-le, car mes yeux versent des pleurs de sang.

Abbas. — Voici ma dernière volonté, ô Imâm des peuples. Ne me conduis pas vivant dans la tente du harem. J'aurais honte de regarder en face Sékina. J'en souffre beaucoup, tu le sais, ô conducteur du chemin du salut. Je lui ai promis de lui rapporter de l'eau de l'Euphrate, pour désaltérer ses lèvres desséchées. Arrivé devant la tente, Sékina viendrait me demander : Eh bien, mon eau, où est-elle? (Montrant les tronçons de ses bras :) Regarde toi-même, mon frère : je n'ai point d'eau; je ne saurais que répondre à ta petite malheureuse enfant. Mais il est temps, je m'en vais rejoindre l'envoyé de Dieu, et je dis : je confesse qu'il n'y a pas de Dieu autre qu'Allah! » (Il expire.)

Sans doute, le théâtre persan n'a pas dit son dernier mot : bien des modifications pourront y être apportées, bien des perfectionnements introduits. Il ne s'en présente pas moins à nous comme une œuvre du plus haut intérêt, et dont l'importance dépasse le champ de la littérature.

La Perse, prise aujourd'hui entre les feux croisés de la Russie et de l'Angleterre, offre à nos yeux l'un des états d'amoindrissement et d'abaissement les plus bas qu'on puisse signaler dans le cours de sa longue histoire. Se relèvera-t-elle de cette situation précaire? Je l'ignore. Mais, si elle parvient

Digitized by Google

à reconquérir dans le monde un rang digne de son passé, je ne serais pas surpris qu'elle le dût à la rénovation de sa littérature par le drame, et à la revivification de sa religion par le Bâbysme. Après tout, ce ne serait pas la première fois qu'une révolution religieuse et littéraire entraînerait une réforme sociale et politique.

Édouard MONTET.

Digitized by Google

VRITRA ET NAMOUTCHI

dans le Mahâbhârata.

I. — *Les adversaires d'Indra.*

Indra, le chef des dieux de l'atmosphère, le Jupiter-Tonnant des Aryens, a surmonté un grand nombre d'adversaires. Mais il y a lieu de croire que la longue nomenclature des ennemis terrassés par sa vigueur présente plus de dénominations que d'individualités distinctes, et que le même personnage se cache souvent sous plusieurs désignations différentes. Cependant, si des noms divers sont parfois donnés à un seul adversaire d'Indra, il peut arriver aussi, et probablement par l'effet de la même cause, que plusieurs ennemis de ce dieu soient confondus sous un nom identique. C'est sur une particularité de ce dernier genre que nous désirons appeler ici l'attention.

La confusion dont il s'agit se trouve dans le Mahâbhârata. C'est dans ce poème célèbre et unique que nous puisons les éléments du présent travail. Les emprunts faits à d'autres ouvrages postérieurs ou antérieurs n'auront pour objet que de nous aider à expliquer les difficultés et les contradictions du texte épique.

Le Mahâbhârata célèbre dans Indra le vainqueur de Vritra, le vainqueur de Namoutchi, le vainqueur de Çambara, le

Digitized by Google

vainqueur de Bala. Ces quatre noms se rencontrent très souvent ; mais ils sont à peu près les seuls que la grande épopée indienne semble connaître ou du moins citer de préférence pour faire ressortir l'héroïsme d'Indra. Nous croyons aussi avoir remarqué que la fréquence proportionnelle de la mention de ces quatre noms correspond à l'ordre dans lequel nous les avons énumérés.

J'aurais bien aimé lire dans le Mahâbhârata quelques détails sur la lutte d'Indra avec Çambara et Bala. Je n'ai pas eu cette satisfaction. Je n'ose pas avancer que le récit des victoires remportées sur ces deux adversaires ne s'y trouve pas ; je puis seulement dire que je ne l'ai pas rencontré. Les passages où Indra est appelé vainqueur de Çambara, vainqueur de Bala, ne nous apprennent rien sur les incidents de la lutte.

Il n'existe, à ma connaissance, dans le Mahâbhârata, que deux récits des combats d'Indra, l'un, le plus bref, doit s'appliquer à sa lutte contre Vritra, l'autre, plus développé, doit concerner sa lutte contre Namoutchi : seulement, dans l'un comme dans l'autre, l'ennemi terrassé ne porte pas d'autre nom que celui de Vritra, de sorte que l'on croit avoir deux récits de la défaite de Vritra, entre lesquels, il y a, à la vérité, plusieurs traits communs, mais qui, à considérer la manière dont le vaincu périt, sont absolument inconciliables, et portent ainsi la trace d'une évidente et indéniable confusion. C'est cette confusion que nous allons mettre en lumière, sans nous vanter de pouvoir l'expliquer entièrement.

II. — *Premier récit du Mahâbhârata. Lutte contre Vritra.*

Le premier récit d'une lutte d'Indra se trouve dans le Vana-Parva (du çloka 8691 au çloka 8729[1]. En voici le résumé :

1) Traduction de Fauche, vol. III, p. 458-62.

Digitized by Google

Les Dânavas appelés Kâlakeyas, commandés par Vritra, opprimaient les dieux ou Dévas dirigés par Indra. Désespérant de la victoire et même du salut, les dieux vont trouver Brahmâ qui leur ordonne de se rendre auprès du Richi Dadhîtcha et de lui demander ses os pour en fabriquer un foudre qui terrassera les Dânavas. L'ordre est exécuté ; les dieux vont trouver le Richi qui, avec la plus aimable obligeance, ou, si l'on veut, avec le plus héroïque dévoûment, sans même attendre que la demande soit formulée, abandonne immédiatement la vie et livre ses os à l'armée des dieux. Tvachtri s'empresse d'en façonner un foudre dont il arme la main d'Indra ; et la lutte recommence.

Au bout d'une heure de combat, les dieux étaient en pleine déroute ; Vritra et les Dânavas triomphaient. Le moyen suggéré par le grand dieu Brahmâ s'était trouvé inefficace.

Devons-nous ajouter que Tvachtri s'était montré mauvais forgeron ou perfide auxiliaire? Nous ne le ferions qu'avec réserve ; car l'insuccès des Dévas, comme on va le voir, semble devoir être attribué plutôt à la lâcheté d'Indra qu'à la faiblesse de l'arme mise entre ses mains.

La situation était des plus critiques. Indra, tremblant, désespéré, va trouver Nârâyana, autrement dit Vichnou, et implore son secours ; Vichnou promet de mettre sa force dans Indra. Cette manœuvre n'échappe pas à Vritra qui pousse un cri terrible. Indra, épouvanté, lance sa foudre et tue Vritra. Mais telle était sa frayeur, que, sans même s'apercevoir que son arme avait quitté sa main, sans attendre l'effet du coup porté par lui d'une façon presque inconsciente, il s'enfuit tremblant et va s'enfoncer dans les eaux d'un lac où il se cache si bien que de longtemps on n'entend plus parler de lui.

Je ne dis rien de ce qui suivit la mort de Vritra ; la joie des Dévas, le massacre des Dânavas et leur fuite sous les eaux de la mer. Ces épisodes, qui m'entraîneraient trop loin, ne sont pas de mon sujet.

On aura remarqué le trait dominant de ce récit. Il s'agit

Digitized by Google

d'une lutte générale des bons génies contre les mauvais. Le chef des bons génies l'emporte, grâce au secours de Vichnou, sans qui tout était perdu; c'est en tremblant que le vainqueur accomplit son exploit. L'honneur est entièrement pour Vichnou, l'auxiliaire invisible et présent. Notons, parmi les circonstances accessoires, l'intervention de Brahmâ présentée d'une manière qui met surtout en relief l'effacement de ce dieu; celle de Tvachtri, dans laquelle on peut surprendre la trace ou l'origine d'une mésintelligence entre Indra et lui, mésintelligence qui, dans d'autres récits, passe à l'état d'hostilité déclarée. C'est Brahmâ qui a conseillé l'emploi des os de Dadhîtcha; c'est Tvachtri qui en fait un foudre. La nature spéciale de cet engin dont Indra s'est servi contre son adversaire est un des traits essentiels de notre récit; car, bien que le foudre dont les os du Richi avaient fourni la matière ne soit devenu efficace que par l'intervention de Vichnou, il n'en reste pas moins l'arme spéciale qui a donné la mort à Vritra. Vritra a été tué au moyen des os de Dadhîtcha.

III. — *Deuxième récit du Mahâbhârata. Lutte contre Vritra (Namoutchi).*

Je passe maintenant au deuxième récit qui se trouve beaucoup plus loin dans le poème (Udyoga-Parva, du çloka 239 au 346[1]).

Tvachtri, qui n'est plus le forgeron plus ou moins habile ou bienveillant du récit précédent, mais qui est l'ennemi d'Indra, avait créé un monstre à trois têtes, dont la première récitait le Véda, la deuxième s'abreuvait de soma, la troisième buvait l'espace. Viçvaroûpa à trois têtes[2] (tel est le nom qu'on lui

1) Traduction de Fauche, vol. V, p. 369-80.

2) Le Mahâbhârata l'appelle une seule fois Viçvaroûpa, et toutes les autres fois Triçiras (Trois-Têtes), comme si c'était un nom propre.

Digitized by Google

donne) était compté parmi les brâhmanes. On sait que les mortifications peuvent faire parvenir à la divinité ; et un homme ou un être quelconque ne pouvait atteindre à une grande supériorité intellectuelle et morale, sans exciter l'inquiétude d'Indra. C'est ce qui arriva pour le fils de Tvachtri. Indra, craignant d'être supplanté par ce monstre à trois têtes d'une si éminente vertu, le frappa de son foudre et le tua. Mais les trois têtes semblaient toujours vivantes. Indra recourut aux bons offices d'un charpentier qui, se laissant persuader non sans peine, les trancha toutes les trois avec sa hache. Divers oiseaux s'échappèrent aussitôt des bouches des têtes coupées. Indra crut avoir paré à un grand danger et fut rempli de joie ; mais sa victime était un saint brâhmane. Il avait commis un brahmanicide.

On se figure dans quel état la fin du monstre à trois têtes avait dû mettre Tvachtri. Par la puissance de ses mortifications, ce père, altéré de vengeance, fit sortir du feu du sacrifice un nouveau monstre, Vritra, qu'il chargea de venger Trois-Têtes. Vritra ne perdit pas de temps pour attaquer Indra. Le combat fut terrible. Un instant Indra se trouva pris entre les mâchoires de son redoutable adversaire : les dieux furent épouvantés. Ils eurent alors l'heureuse inspiration de créer le bâillement. Vritra se mit à bâiller ; et Indra, amincissant son corps, réussit à échapper à la dent du monstre. Il recommença bravement le combat ; mais l'adversaire était trop fort. La victoire était impossible. L'armée des dieux pliait ; l'empire du monde allait appartenir à Vritra.

Tous les dieux réunis vont trouver Vichnou et implorent son appui. Vichnou promet d'entrer sans être vu dans le foudre d'Indra, mais donne en même temps le conseil de ne pas combattre à force ouverte et de recourir à la ruse.

Le conseil fut suivi : des pourparlers furent engagés avec Vritra ; et un accord intervint entre les deux adversaires, aux termes duquel Indra prit l'engagement de n'attaquer ni le jour ni la nuit, ni avec le sec ni avec l'humide, ni avec la pierre, le bois, ou une arme quelconque, ni avec une formule

Digitized by Google

magique. La paix était faite ; mais Indra n'était pas tranquille.

Un jour, ou, pour mieux dire, à une heure crépusculaire, entre chien et loup, Vritra se trouvait sur le bord de la mer. Une montagne d'écume se lève sur les eaux ; ce n'était pas le sec, ce n'était pas non plus l'humide ; ce n'était ni du bois, ni de la pierre, ni une arme, ni une parole magique : on n'était pas dans le jour, on n'était pas dans la nuit. Indra prend cette écume et la lance sur Vritra qui meurt foudroyé. Vichnou était entré, sans se laisser apercevoir, dans cette écume et en avait fait un engin meurtrier.

Indra avait eu beau observer la lettre du traité conclu avec Vritra; son acte était une fourberie, une trahison. Chargé d'un double crime, d'un brahmanicide et d'un parjure, il s'enfuit aussitôt après la mort de Vritra et va se blottir au fond d'un lac où il reste caché mille années durant.

Les différences qui existent entre ce récit et le précédent ne sont pas moins frappantes que les ressemblances. Remarquons d'abord que ce second récit est double ; il se compose : 1° de la mort de Triçiras ; 2° de la mort de Vritra. A la rigueur, j'aurais pu supprimer la première moitié ; mais elle est si étroitement unie à la deuxième qu'il ne semble guère possible de les disjoindre. D'ailleurs, quoique le premier récit ne dise rien sur l'origine de Vritra, et que l'histoire de Triçiras soit l'explication de cette origine, il y a un lien entre les deux récits même pour cette partie qui semble exclusivement appartenir au second. Ce qui constitue ce lien, c'est Tvachtri ; Tvachtri qui, dans le premier récit est l'auxiliaire d'Indra, auxiliaire peut-être malhabile ou mal disposé, et, dans le deuxième, son ennemi déclaré. Tout le caractère de chacun des deux récits se trouve même altéré par cette opposition. Le premier repose sur la lutte des Dévas et des Dânavas qui se concentre dans celle de leurs chefs ; le deuxième ne repose que sur l'inimitié personnelle de Tvachtri et d'Indra qui, au fond, se disputent l'empire du ciel. Ce deuxième récit apparaît donc comme une modification, une

Digitized by Google

dégradation du premier ; et ce caractère d'abaissement se reconnaît encore à d'autres traits. Le premier récit ne met en jeu que la force, les sentiments héroïques et belliqueux. Après s'être bravement battu, Indra a peur ; mais la bravoure et la force de Vichnou suppléent à la couardise et à la faiblesse d'Indra. Dans le deuxième récit, la victoire est le prix de la ruse ; et ce n'est pas seulement Indra qui trompe son ennemi : Vichnou lui-même est compromis dans cette mauvaise action. Car, dans un récit comme dans l'autre, la victoire n'est obtenue qu'avec son concours. L'héroïsme dans le premier récit, la perfidie dans le deuxième, triomphe avec lui et par lui. La glorification de Vichnou faisant d'Indra son instrument est en somme le trait dominant des deux récits qui nous le montrent, le premier, s'incarnant dans Indra, le deuxième, s'introduisant dans un objet matériel. A bien des égards, le deuxième récit semble n'être qu'une répétition du premier, complété, mais en même temps, altéré et dégradé.

Toutefois, il est un trait qui nous oblige à voir dans le deuxième un récit original, distinct, qu'on aura cherché à identifier le plus possible avec le premier, mais qui primitivement devait en différer totalement : c'est la nature de l'engin qui a servi à tuer le monstre. On ne peut pas dire que Vritra a été tué avec les os de Dadhîtcha et avec l'écume de la mer. Il faut choisir entre ces deux armes : leur emploi simultané est impossible, et leur emploi successif n'est admissible que si Vritra avait reparu dans le monde après sa mort et péri deux fois. Mais, quoiqu'il ne coûte guère aux Indiens de faire revenir leurs héros à l'existence, on ne nous dit rien de pareil sur Vritra. Force nous est donc d'admettre que le personnage tué avec l'écume de la mer n'est pas le personnage tué avec les os de Dadhîtcha.

Nous savons que c'est Namoutchi qni a été tué avec l'écume. Le Mahâbhârata lui-même nous fournit le moyen de constater l'étrange confusion qui caractérise son second récit

Digitized by Google

de la défaite de Vritra. Le çloka 1957 du Sabhâ-Parva[1] dit en effet : « Après avoir conclu un accord, portant qu'il n'y aurait pas d'offense, Çakra (Indra) a coupé la tête de Namoutchi. Sa conduite est estimée celle qu'on doit toujours tenir envers un ennemi. » Il ne faut pas s'étonner de cet éloge de la fourberie d'Indra. Il est mis dans la bouche du méchant Douryodhana, l'aîné des fils de Dhritarâchtra, le persécuteur acharné des cinq vertueux fils de Pandou. Il est tout simple que Douryodhana invoque la perfidie d'un dieu pour justifier la sienne propre. L'intérêt de ce çloka pour nous est dans cet accord excluant toute offense, au mépris duquel Indra tua Namoutchi. Ces simples mots ne sont-ils pas une allusion transparente aux faits racontés dans notre deuxième récit? Il est vrai que ce deuxième récit ne dit pas que la tête du monstre ait été coupée ; mais ce n'est là qu'un détail secondaire. Nous pouvons donc, nous appuyant sur cette violation de la foi jurée dont Namoutchi a été victime selon le çloka 1957 du Sabhâ-Parva, affirmer que Namoutchi est le véritable héros du deuxième récit du Mahâbhârata, et que, par une erreur étrange, inexpliquée et peut-être inexplicable, le nom de Vritra y a été substitué à celui de Namoutchi.

Suffit-il donc d'écrire Namoutchi au lieu de Vritra dans le second de nos récits pour considérer toutes les difficultés comme levées? Je ne le pense pas, et l'on sera sans doute du même avis quand on aura lu le résumé du récit de la défaite de Vritra dans le Bhâgavata-Pourâna.

IV. — *Récit du Bhâgavata-Pourâna. Lutte contre Vritra.*

Voici comment notre épisode y est présenté[2] :

Viçvaroûpa, un des fils de Tvachtri, occupait une place importante parmi les Dévas. Il avait trois têtes : une pour

1) Traduction de Fauche, vol. II, p. 523.
2) Traduction d'Eugène Burnouf, vol. III, p. 577-639.

Digitized by Google

boire le soma, une pour s'abreuver de liqueurs, la troisième pour manger le riz. Les Dévas étant venus le trouver, par le conseil de Brahmâ, pour obtenir son assistance dans leur lutte inégale contre les Asouras, il leur donna un charme, la cuirasse de Vichnou.

Malheureusement, la mère de Viçvaroûpa était fille d'un Daitya. Trop soucieux de ses ancêtres maternels, Viçvaroûpa leur donna une part dans le sacrifice. Ce fut l'origine de sa querelle avec Indra. Indigné de cette faveur accordée à ses ennemis jurés, Indra trancha les trois têtes de Viçvaroûpa. Chacune de ces têtes devint un oiseau en tombant du tronc et s'envola.

Tvachtri, furieux du meurtre de son fils, résolut de lui susciter un vengeur. Il fit un sacrifice duquel jaillit Vritra, qui, sans retard, attaque Indra et les dieux. Ceux-ci, se sentant incapables de résister, vont trouver Vichnou ; il leur donne le conseil de demander à Dadhîtcha ses membres, afin d'en fabriquer un foudre qui tranchera la tête de Vritra. Le conseil est suivi ; le Dadhîtcha du Bhâgavata-Pourâna se montre d'aussi bonne composition que celui du Mahâbhârata. Immédiatement, il s'unit à Brahmâ et abandonne ses membres, qu'il livre aux Dévas. Notons ici que c'est déjà par lui que la cuirasse de Vichnou était venue au pouvoir des Dévas ; car c'est de lui que la tenait Tvachtri, qui l'avait transmise à Viçvaroûpa.

Viçvakarmâ fabrique un foudre avec les os de Dadhîtcha ; armé de ce nouvel engin, Indra recommence l'attaque. Il est inutile de rappeler les péripéties de cette lutte colossale, racontée avec un luxe d'extravagances que le Mahâbhârata ne connaît pas. Il nous suffira de dire que Vritra finit par avaler Indra avec son éléphant. Mais Indra fend avec son foudre le ventre de l'ennemi qui l'a englouti et lui tranche la tête. Ce grand triomphe n'étouffe pas le remords que lui fait éprouver le meurtre du brâhmane Viçvaroûpa ; il va se plonger dans le lac Mânasa et y reste caché pendant mille ans.

Ce récit combine, comme on le voit, les deux récits du

Digitized by Google

Mahâbhârata. Il adapte au premier de ces récits le préambule du second. Comme le deuxième, il rattache l'origine de la querelle entre Vritra et Indra à un dissentiment entre Tvachtri et Indra. En ce qui touche les détails de la mort du monstre, il les emprunte au premier récit, c'est-à-dire que, pour lui, l'engin meurtrier est le foudre formé avec les os de Dadhîtcha; il ne sait rien de l'écume de la mer, ni de la convention conclue entre Indra et son ennemi. L'adversaire d'Indra, décrit dans le Bhâgavata-Pourâna, est donc bien le héros du premier récit du Mahâbhârata, c'est-à-dire Vritra, d'où il suit que le héros du deuxième n'est pas Vritra et doit être Namoutchi. Notons cependant, dans le Pourâna, un trait qui se rapproche d'un détail du deuxième récit épique : Indra avalé par Vritra (je laisse de côté l'éléphant) rappelle Indra saisi par les dents du monstre, que le Mahâbhârata appelle Vritra, mais qui est Namoutchi, et parvenant à échapper. Toute la différence est que, dans le Mahâbhârata Indra court le risque d'être dévoré par son adversaire, tandis que, dans le Bhâgavata-Pourâna, il l'est effectivement. Y a-t-il une connexion entre ces deux traits spéciaux ? Ou est-ce une simple rencontre? S'il y a emprunt, à quel combat appartient en propre ce détail de voracité? A la lutte contre Vritra, ou à la lutte contre Namoutchi? A la première probablement ; mais je ne saurais l'affirmer. La question n'est sans doute pas d'un grand intérêt ; mais nous avons cru devoir insister sur ce trait, qui montre la pénétration mutuelle de ces deux épisodes de l'histoire d'Indra.

Autre détail qui a son importance. Dans le Bhâgavata-Pourâna, Indra coupe la tête de Vritra ; dans aucun des récits du Mahâbhârata il ne coupe la tête de son adversaire ; seulement le çloka isolé, cité plus haut, mentionne la décollation de Namoutchi. Le Bhâgavata-Pourâna aurait-il donc transporté dans le récit de la mort de Vritra un trait qui appartient à la mort de Namoutchi? Je ne sais. Mais pourquoi le Mahâbhârata ne parle-t-il dans aucun de ses récits de tête coupée? Son silence sur ce point est assez caractéris-

Digitized by Google

tique. Dans l'un et dans l'autre récit du Mahâbhârata, ce n'est pas en décapitant son adversaire qu'Indra le tue, c'est en le frappant avec un projectile ; il se sert d'une arme de trait, non d'un instrument tranchant. Dira-t-on que le foudre d'Indra avait un tranchant? Le texte du Bhâgavata-Pourâna permettrait de le soutenir; mais, dans le Mahâbhârata, la section de la tête ne semble pouvoir être qu'un acte postérieur à celui qui a donné la mort. Or, aucun des deux récits n'admet cette opération qui suppose un vainqueur savourant son triomphe. Dans le premier récit, Indra est si épouvanté, dans le second, il est si honteux de sa mauvaise foi que, le coup mortel une fois donné de loin, il ne songe qu'à fuir et à se cacher. Les deux récits ne nous donnent aucun moyen de trancher la question, et nous restons indécis entre le Bhâgavata-Pourâna et un çloka du Mahâbhârata nous disant, le premier, qu'Indra a décapité Vritra, le second, qu'il a décapité Namoutchi. On pourrait admettre que chacun d'eux a eu la tête tranchée.

Je ne saurais insister sur tous les points dignes de remarque: l'opposition du Viçvaroûpa, gourmand et matériel du Pourâna avec le Viçvaroûpa contemplatif et spirituel du Mahâbhârata ; — le dédoublement de Tvachtri et de Viçvakarmâ ; — l'intervention de Brahmâ, plus insignifiante encore que dans le Mahâbhârata ; — celle de Vichnou, qui joue le rôle donné à Brahmâ dans le poème épique, dont la cuirasse se trouve insuffisante, et qui, s'il ne s'associe pas comme dans la grande épopée classique, à une insigne tromperie, est du moins obligé d'intervenir directement par ses conseils, comme si son armure avait été sans force, donnée assez singulière dans un poème consacré à sa glorification.

Mais il est un point qui, après qu'on a lu le Mahâbhârata et le Pourâna, reste obscur. L'un et l'autre nous représentent Vritra comme né du sacrifice de Tvachtri. Seulement, le Vritra du Mahâbhârata est Namoutchi. Qui donc Tvachtri a-t-il suscité pour la vengeance de son fils? Vritra ou Namoutchi? Entre ces deux autorités, le poème épique et le

Digitized by Google

Pourâna, il est bien difficile de se prononcer. D'une manière générale, le Mahâbhârata semble inspirer plus de confiance ; mais, dans le cas spécial qui nous occupe, la confiance est singulièrement atténuée par l'étrange confusion faite entre Vritra et Namoutchi. Il est généralement admis que c'est Vritra qui a été créé par Tvachtri. Cependant, il me paraît à propos de citer un texte, et je traduirai le récit du Mârkandeya-Pourâna sur la mort de Vritra. C'est un fragment très court, une mention plutôt qu'un récit.

V. — *Récit de la mort de Vritra dans le Mârkandeya-Pourâna.*

1. Le fils de Tvachtri ayant été tué jadis par la splendeur d'Indra, Indra, coupable du meurtre d'un brâhmane, fut dans une extrême détresse. 2. Il entreprit d'en faire l'expiation en se dépouillant de sa splendeur de Çakra. Ainsi, Çakra se trouva sans éclat, son éclat ayant disparu dans l'expiation. 3. Cependant, à la nouvelle de la mort de son fils, Tvachtri fut en colère, ce Pradjâpati ; il arracha une de ses tresses et prononça cette parole : 4. Qu'aujourd'hui les trois mondes avec les dieux voient mon héroïsme ; qu'il le voie aussi ce brahmanicide aux mauvaises pensées, Pâkaçâsana (Indra) ; 5. Lui par qui mon fils qui se plaisait dans l'accomplissement de ses devoirs, a été abattu. A ces mots, les yeux rouges de colère, il sacrifia la tresse dans le feu. 6. Alors apparut Vritra, le grand Asoura, avec une guirlande de flammes, un corps immense, des dents gigantesques, semblable à un amas de collyre (?) fendu ; 7. Ennemi d'Indra, incommensurable, accru de la splendeur de Tvachtri. Chaque jour, il grandissait de la longueur d'une portée de flèche, et sa force était immense. 8. Voyant que ce grand Asoura était né pour le tuer, Çakra envoya sept Richis, désirant la paix ; car la crainte le tourmentait. 9. Ils firent un accord entre lui et Vritra, et imposèrent les conditions, ces Richis aux disposi-

Digitized by Google

tions affectueuses, qui se complaisent dans le bien de tous les êtres. 18. Mais Çakra transgressa les clauses du contrat; il tua Vritra. Le meurtre de Vritra pesant sur lui, sa force fut brisée [1]....

La tradition est donc bien que c'est Vritra qui fut suscité par Tvachtri pour la vengeance de Viçvaroûpa. Ainsi, le Mahâbhârata a exactement raconté dans son second récit l'origine de Vritra; seulement, il y a attaché le récit de la lutte avec Namoutchi, constamment désigné sous le nom de Vritra. J'ai déjà dit que je ne me flattais pas d'expliquer complètement cette étrange confusion. Je voudrais cependant essayer d'en rendre compte autant qu'il est possible, en remontant aux sources des récits étudiés ci-dessus. Il faut pour cela s'adresser aux Védas.

VI. — *Vritra et Namoutchi dans les Védas.*

Je n'ai pas la prétention de faire un exposé complet des traditions védiques sur Vritra et Namoutchi, ni de parcourir les phases diverses du développement de leur histoire. Je me bornerai à de courtes indications.

On sait que Vritra, « celui qui couvre, » figure le nuage obscurcissant la terre par le voile épais dont il la couvre, et la desséchant par son refus de lui livrer l'eau qu'il recèle. Les ondes sont des épouses qu'il garde pour lui seul, des vaches qu'il tient enfermées dans une caverne. Indra lutte contre lui, le frappe à la tête, le tue, et délivre les ondes captives, qui tombent sur la terre et la fécondent. Divers autres personnages, Ahi en particulier, jouent un rôle analogue, au point d'être confondus avec Vritra. Or, Namoutchi, « celui qui ne lâche pas, » est un de ces adversaires qu'Indra tue pour l'obliger à lâcher les eaux : on le représente comme un brigand, avare, doué de magie, qui se cache entre ses deux

1) Mârkandeya-Pourâna. Lecture VII[e].

Digitized by Google

épouses (ciel et terre) ; mais, il a beau armer sa troupe féminine, Indra le tue en lui écrasant la tête avec l'écume des ondes, et distribue aux hommes les vaches de ce bandit. Ces vaches, ce sont les eaux. Il est donc manifeste que, malgré des différences légères dans les qualifications et dans les détails de la lutte, Vritra et Namoutchi sont presque un seul et même personnage ; sous deux noms distincts, ils représentent le nuage orageux qui ne crève qu'après une lutte acharnée, dont le dieu de la foudre est le vainqueur.

Notons que l'on fait une distinction quant à la manière dont les deux ennemis d'Indra sont tués. Ils sont, il est vrai, frappés à la tête l'un et l'autre ; mais on spécifie que Namoutchi a la tête écrasée avec l'écume des ondes.

Il est aussi question de l'assistance qu'Indra reçut, dans le combat des autres dieux, soit de ceux de son entourage, soit de ceux d'une autre région que la sienne. Dans sa lutte contre Vritra, il fut efficacement aidé par son compagnon Vichnou, qui est de sa tribu, et aussi par Agni, qui n'en est pas. Dans sa lutte contre Namoutchi, il fut secondé par Sarasvati et les Açvins, qui, appartenant au groupe solaire, sont d'une autre région que la sienne.

La relation d'Indra avec ses ennemis a donné lieu également à diverses interprétations. Ainsi, Vritra, dit-on, avait avalé les trois Védas ou les possédait en lui-même ; c'est pour lui faire rendre gorge qu'Indra serait entré en lutte avec lui, le frappant successivement de trois coups de tonnerre, après chacun desquels le monstre restitua l'un des Védas. Nous surprenons ici cette usurpation de la divinité qui hante l'esprit des Indiens. Vritra, d'après cette explication, est presque un traître. Namoutchi en est positivement un : on le dépeint comme ayant fait d'abord partie du cortège d'Indra, qu'il aurait abandonné après s'être approprié sa vertu (*indriya*), en la buvant avec du soma et du vin. C'est pour se venger de cette perfidie qu'Indra l'aurait tué dans des circonstances analogues à celles que le Mahâbhârata décrit, à l'aube du jour, avec l'écume de la mer ; seulement, d'après la tradition

Digitized by Google

védique, Sarasvati et les Açvins avaient enduit de cette écume la foudre d'Indra.

L'histoire de l'amitié primitive d'Indra et de Namoutchi peut avoir été inventée pour excuser la perfidie d'Indra. Trahi, il aurait payé le traître de même monnaie.

S'il n'est digne de moi, le piège est digne d'eux,

dit le Mithridate de Racine. Mais cette tradition s'explique assez naturellement par la nature même des divinités dont il s'agit. Indra n'est que le dieu de la région des nuages ; les nuages qui veulent garder la pluie sont en rébellion avec leur chef, et la lutte dont le ciel d'Indra est le théâtre peut être considérée comme une guerre intestine. Il est donc naturel que certaines personnifications des nuages soient présentées avec les attributs de la trahison.

On pourrait dire que l'heure crépusculaire à laquelle Namoutchi fut frappé est un souvenir de l'alliance d'Indra avec les Açvins, qui sont les dieux du crépuscule. Mais ce serait peut-être un peu subtil. Il est certain du moins que l'auteur du second récit du Mahâbhârata n'y a guère pensé puisqu'il ne dit mot des Açvins et les remplace hardiment par Vichnou. C'est là le point capital de la question ; ce récit a été rédigé pour la plus grande gloire de Vichnou. Ce n'était pas assez que Vichnou eût facilité le triomphe d'Indra sur Vritra, il fallait encore qu'il lui fît obtenir sa victoire sur Namoutchi. L'analogie entre les deux Asouras était assez grande pour qu'on tentât de les identifier. Mais la lutte d'Indra avec chacun d'eux présentait certaines particularités distinctes. Vritra avait été tué avec un foudre qu'on a dit provenir des os [1] de Dadhîtcha, grâce au concours de Vichnou ; Namoutchi avait été tué avec l'écume des eaux, grâce au

(1) Ces fameux « os » de Dadhîtcha seraient tout simplement des « prières ». La confusion entre deux mots semblables ou entre deux sens différents d'un même mot serait l'origine de la légende des « os ».

Digitized by Google

concours des Açvins. Il a été relativement facile de remplacer les Açvins par Vichnou ; mais, on ne pouvait pas supprimer l'écume de la mer et les circonstances de la mort de Namoutchi sans supprimer du même coup une des victoires d'Indra. Je comprends la substitution de Vichnou aux Açvins de la part d'un zélé Vichnouïte ; je comprends moins bien qu'on ait fait sortir Namoutchi du sacrifice de Tvachtri, puisqu'il est admis que cette origine est celle de Vritra. Mais ce que je ne comprends pas, ce qui me semble inexplicable, et ce qui reste pour moi inexpliqué, c'est que, après avoir raconté la mort de Vritra, on raconte celle de Namoutchi accomplie dans des circonstances très différentes, en ne lui donnant pas d'autre nom que celui de Vritra.

Tvachtri, le père ou le créateur de Vritra, joue un rôle trop important pour que nous ne disions pas quelques mots de lui en terminant.

Les textes védiques le représentent comme le forgeron d'Indra : ce qu'il est dans le premier récit du Mahâbhârata. Toutefois, ces mêmes textes parlent de son différend avec Indra, différend né, à ce qu'il semble, de ce que les deux personnages se seraient disputé la priorité pour boire le soma dans la coupe fabriquée par Tvachtri. Le fils de Tvachtri aurait été tué par Indra, et Tvachtri aurait voulu faire l'offrande du soma sans le concours de son rival qui, intervenant violemment, aurait interrompu le sacrifice et bu le soma de force.

Quant au fils de Tvachtri, il est déjà question, dans le Rig-Véda, de ses trois têtes et de sa lutte avec Indra, qui les aurait coupées toutes les trois, et aurait en même temps délivré les vaches retenues par le fils de Tvachtri. Ces vaches, gardées par le fils de Tvachtri, l'assimilent à Vritra et à Namoutchi, et l'on comprend que le Mahâbhârata et, après lui, le Bhâgavata-Pourâna, aient fait de ces deux Asouras (ou au moins de l'un d'eux) des créations de Tvachtri, puisque aussi bien Tvachtri est dépeint comme le créateur par excellence. Il faut dire, d'un autre côté,

Digitized by Google

que la donnée d'après laquelle le fils de Tvachtri aurait tenu les vaches captives, s'accorde mal avec celle qui fait de lui un saint brâhmane. Il semble qu'on ait voulu attribuer à Tvachtri une double descendance : l'une sainte, l'autre impie, pour satisfaire aux deux caractères qui lui sont attribués. La filiation de Tvachtri et de Vritra est certainement une invention postérieure, mais le germe s'en trouve déjà dans le Véda.

Toutes les circonstances rapportées dans le Mahâbhârata étaient donc en germe dans les traditions antérieures. En ce qui touche Vritra et Namoutchi, le désir de glorifier Vichnou explique fort bien l'intervention de ce dieu dans la défaite de ces deux Asouras, bien que la tradition primitive ne lui fasse jouer un rôle que dans la victoire remportée sur un seul. Mais quelle qu'ait pu être, pour l'auteur du second récit du Mahâbhârata, la tentation de forcer l'assimilation des deux adversaires d'Indra, rien n'explique le singulier lapsus du même nom donné à deux personnages qui, malgré leur ressemblance bien certaine, sont toujours présentés comme correspondant à des individualités distinctes.

L. Feer.

Digitized by Google

LE CHRISTIANISME CHEZ LES ANCIENS COPTES

Le rôle qu'a joué l'Égypte dans l'établissement définitif du christianisme et dans son développement dogmatique est en général très connu, et c'est un lieu commun de l'histoire chrétienne que la part prépondérante prise par les patriarches d'Alexandrie dans les querelles de l'arianisme, du nestorianisme et de l'eutychianisme, jusqu'au moment où le défenseur attitré du christianisme en Orient tomba du ciel de sa gloire en emportant après lui la moitié des étoiles de moindre grandeur qui gravitaient autour de lui. Après cette chute éclatante, il fut de règle de croire en Occident que l'Égypte, séparée du christianisme occidental et flétrie de l'épithète de schismatique, ne pouvait que s'enfoncer plus avant dans l'abîme de son erreur : avant la séparation on lui avait libéralement prêté toutes les vertus ; après son schisme on lui prodigua tous les vices. Avait-elle donc changé du jour au lendemain parce qu'il avait plu à son patriarche Dioscore de ne pas admettre les deux natures en la personne du Verbe dans le sens qu'attachaient à cette expression le pape Léon et les évêques de son parti? Évidemment non : une semblable question, toute de subtiles distinctions et où les adversaires, unanimes au fond, ne se comprenaient ni les uns ni les autres, ne pouvait guère exercer d'influence sur une population plus occupée de ses besoins journaliers, de ses faciles plaisirs, de ses contes et de ses légendes que des dis-

Digitized by Google

cussions théologiques dans lesquelles allait sombrer l'Orient tout entier.

Cette Égypte, qu'on a tant appelée immuable et qui l'a été, en effet, jusqu'à un certain point, ne pouvait aucunement perdre son précédent aspect, parce qu'il avait plu à une majorité d'évêques, appuyés par le pouvoir impérial, de décréter qu'il fallait admettre les deux natures du Christ et d'exiler Dioscore. Il semble même que l'Égypte ne se soit guère émue d'abord des définitions du concile : à peine si, en dehors d'Alexandrie, on en connut l'existence et les décrets avant que les agents de Marcien n'eussent apporté en Égypte le symbole qu'il fallait souscrire de force ou de gré. Jusqu'alors on n'avait vu que la majesté violée du patriarche ; mais quand on eut appris qu'il fallait renier la foi de l'archevêque, cette foi dont il était l'arbitre en Égypte d'après les canons mêmes du plus fameux des conciles, celui de Nicée, resté pour l'Église d'Égypte la pierre angulaire de tout l'édifice chrétien, alors ce fut tout autre chose. Sans rien comprendre aux discussions pendantes, on crut simplement et naïvement ce que croyait le patriarche : le seul fait qu'on demandait de souscrire à une autre croyance jeta l'Égypte dans le schisme, et l'esprit d'opposition qui avait toujours été le sien se montra dans tout son jour.

Au fond que leur importaient les deux natures ? tout ce qu'en savait le peuple c'était que le patriarche d'Alexandrie n'y croyait pas, et cela suffisait. On reste confondu quand, dans les œuvres coptes, on voit l'ignorance profonde où les moines se trouvaient de cette question. Ce n'est certes pas à eux qu'on peut faire l'injure de les appeler théologiens pointilleux et raisonneurs : ils ne pointillaient guère et ne raisonnaient pas du tout. Ils continuaient d'être après le concile de Chalcédoine ce qu'ils étaient auparavant : ils n'eurent en plus que les coups et les exils, voire même les supplices mortels qu'on ne leur ménagea pas. Ils étaient depuis longtemps habitués à la courbache ou au bâton en qualité d'Égytiens ; la patrie ne leur était pas connue sur terre et la persécution

Digitized by Google

de Dioclétien les avait familiarisés avec la mort. D'ailleurs tout ce qu'ils souffraient les menait droit au ciel. Ils ne se donnèrent donc pas la peine de changer de croyance, parce que cela plaisait au pape de Rome et à l'empereur de Constantinople ; ils furent au contraire ravis d'avoir une si bonne occasion de faire de la résistance et de maudire leurs persécuteurs. Il faut avouer qu'ils n'y ont pas manqué et s'en sont donné à cœur joie.

Quand la bourrasque était passée, ils revenaient tranquillement à leur premier séjour, reprenaient leurs occupations et recommençaient à vivre comme si de rien n'était. Ceux qui parmi eux avaient appris le beau métier de scribe, si prisé de leurs ancêtres, se faisaient les vengeurs de leurs frères moins fortunés : ils taillaient leur calame, le remplissaient de bonne encre et écrivaient ces parchemins qui font encore l'admiration de notre temps. En Égypte, aussi bien dans l'Égypte pharaonique que dans l'Egypte chrétienne, qui disait scribe disait quasiment auteur : du moins les deux titres étaient identiques pour les plus habiles ; les autres se contentaient de copier l'œuvre de leurs supérieurs en génie et en imagination, mais ils la copiaient à leur manière, c'est-à-dire en l'ornant à leur goût, en brodant sur le canevas primitif. Ce que l'Égypte chrétienne a produit d'œuvres de cette sorte est prodigieux : tous les genres y sont représentés, depuis le poème épique jusqu'aux récits les plus naturalistes je pourrais dire les plus grivois si l'auteur ne cherchait pas avant tout à édifier son lecteur ou son auditeur ; mais l'édification n'en sera que plus grande si par une peinture bien nuancée, par quelque expression bien crue, il semble d'abord terrasser la nature pour faire bientôt triompher la grâce. C'était là le triomphe du littérateur copte dans les récits naturalistes. Dans les récits prestigieux ou miraculeux, son triomphe était d'imaginer les merveilles les plus incroyables, dût-il troubler l'ordre de la terre et des cieux, ou de parer les choses les plus ordinaires de la vie des couleurs les plus éclatantes et des détails les plus invraisemblables.

Digitized by Google

En cela il était bien le digne descendant des scribes de cour qui avaient imaginé les contes des *Deux frères*, du *Prince prédestiné*, de *Satni*, et les autres semblables. Ces contes féeriques étaient déjà bien vieux à l'époque chrétienne, mais ils étaient restés vivants dans l'imagination populaire: les moines qui avaient encore conservé, quelques-uns du moins[1], la connaissance des anciennes écritures de l'Égypte, les lisaient dans le texte et s'en délectaient sans doute tout autant que des vies extraordinaires des Antoine, des Macaire, des Pachôme, ou des Schnoudi. Nous n'exagérons pas; c'est dans le mobilier funéraire d'un moine copte qu'a été trouvé le conte démotique de *Satni*; l'auteur de la vie de Schnoudi, Visa, a visiblement en deux endroits imité des passages du conte des *Deux frères*, parallèles à son récit, et au septième siècle, trente ans seulement avant l'arrivée des Arabes et d'Amr, un évêque de Keft pouvait parfaitement lire les noms des morts enterrés dans un tombeau où il avait trouvé un rouleau de papyrus écrit en caractères démotiques[2]. Ces faits montrent bien, ce me semble, que l'antique Égypte n'avait pas encore entièrement disparu.

Je rappelais tout à l'heure cette épithète d' « immuable » en disant qu'elle était jusqu'à un certain point méritée. Il est notoire que l'Égypte acquit plus vite qu'aucun autre pays un degré de civilisation très élevé, qu'elle fut la première dans ces découvertes merveilleuses qui sont le fond de la civilisation humaine; mais si elle y atteignit, elle ne sut pas dépasser certaines limites qui marquaient pour elle le plus haut point de la science et de l'art. De ses coutumes elle ne devait jamais se départir. Il semble qu'elle reçut un héritage

1) On voit par les faits suivants combien le texte fameux de Clément d'Alexandrie affirmant que de son temps la connaissance des hiéroglyphes était perdue, correspond peu à la réalité: d'ailleurs à l'époque de Clément on élevait encore des temples.

2) Cela explique comment certains auteurs arabes parlent de concordance entre les signes hiéroglyphiques et les lettres arabes: on avait fait des tableaux, mais la négligence des Coptes les rendit inutiles.

Digitized by Google

tout fait et qu'elle s'y tint. Si pareil fait est vrai pour les œuvres générales d'après lesquelles on juge de la grandeur et de l'avancement d'une civilisation, il l'est encore davantage pour la religion de ce pays vraiment extraordinaire. Si loin qu'on puisse remonter le cours des âges et à quelque antiquité presque fabuleuse qu'on puisse se reporter, on trouve exactement la même religion qu'aux époques historiques, pour l'Égypte, de ses douzième, dix-huitième ou vingtième dynasties. Le livre religieux le plus ancien sans contredit qui nous soit parvenu est celui qu'on a appelé *Livre des Morts*. Les textes récemment découverts et traduits par M. Maspero dans les pyramides des rois Ounas, Teti et Pepi nous montrent que la rédaction de ce livre était déjà en grande partie arrêtée à l'époque des Pyramides, c'est-à-dire de quarante à cinquante siècles avant Jésus-Christ, sinon davantage.

Ce n'est pas à dire cependant que l'étude de la religion en Égypte n'ait pas progressé et ne se soit pas épurée peu à peu dans le sens du monothéisme avant de tourner au panthéisme vers la vingtième dynastie ; mais ce ne fut là l'œuvre que des célèbres facultés de théologie dont le siège fut tantôt à Memphis, tantôt à Héliopolis, tantôt à Abydos, tantôt à Thèbes, dans les temples les plus grandioses qu'ait conçus le génie de l'homme. Le peuple ne fut jamais assez instruit pour rechercher l'idée sous les symboles qu'on offrait à ses yeux. De trop de manières il était attiré à la réalité matérielle, et le panthéon égyptien était réellement pour lui une réunion de dieux différents et non les attributs personnifiés d'un dieu myrionyme. Hathor, Neith, Isis, Selkt, Sekhet étaient réellement pour lui des divinités femelles, des déesses, et non le symbole de la puissance passive que suppose toute puissance active ; Ptah, Ra, Osiris, Set, Amon et les autres étaient autant de dieux différents et non simplement des noms qui servaient à indiquer les divers attributs d'un dieu se voilant pour se manifester à l'homme. Anthropomorphiste par nature, le peuple égyptien ne concevait Dieu que par l'homme, c'est-à-dire

Digitized by Google

qu'il lui prêtait toutes les imperfections de l'humanité et qu'il le rapprochait de sa propre personne afin de ne pas sentir trop de crainte en s'approchant des mystères redoutables de la religion. Il ne dissertait point sur l'origine de la matière et sur la descendance de l'homme : pour lui tout était sorti du Nil, car c'était le Nil qui avait formé l'Égypte et lui donnait sa fécondité annuelle. Au fond, le grand dieu de l'Égypte, c'était le Nil, *Hapi* selon la langue sacrée, et le symbole en était ce fameux taureau sacré qui a si longtemps résumé la religion égyptienne sous le nom de bœuf Apis.

Il serait vraiment étonnant après cela que tout à coup, dans l'intervalle de quelques années, presque en un jour, l'Égypte eût dit adieu à ses croyances, les eût reléguées parmi les choses auxquelles on ne pense plus et eût accepté tout d'un coup, avec enthousiasme, la croyance nouvelle qui se répandait par le monde. Quand même il en eût été ainsi de la partie éclairée de la population égyptienne, ce qui ne pouvait pas d'ailleurs avoir lieu parce que l'élément instruit était le corps sacerdotal, et que le corps sacerdotal avait tout intérêt à résister à l'envahissement des dogmes nouveaux qui le supprimaient — quand même, dis-je, il en eût été ainsi pour la partie éclairée de la population égyptienne, il serait invraisemblable que le peuple égyptien eût subi la même métamorphose religieuse. Dans les autres pays qui se convertirent peu à peu à la religion chrétienne, il y eut prédication ; aussi l'histoire ou la légende a conservé les noms des principaux apôtres qui évangélisèrent l'ancien monde. En Égypte rien de pareil : la tradition attribue sans doute à l'évangéliste saint Marc la première prédication du christianisme en Égypte ; mais c'est tout. Le silence se fait ensuite, la communauté chrétienne d'Alexandrie se soutient tant bien que mal, se gouverne elle-même, enregistre ses patriarches plus ou moins authentiques, lorsque tout à coup, au milieu du second siècle, apparait Clément d'Alexandrie qui tient à la fois école de phisophie platonicienne et de christianisme.

Cependant il faut le dire, c'est là un fait isolé. D'ailleurs

Digitized by Google

Alexandrie ne faisait pas partie de l'Égypte aux yeux des véritables Égyptiens : c'était une ville étrangère fondée par un conquérant étranger sur la vieille terre sacrée de Khem. Longtemps encore les Coptes, c'est-à-dire les Égyptiens chrétiens, devaient dire : « sortir d'Égypte pour se rendre à Alexandrie. » Aussi la ville où fut tout d'abord prêché le christianisme en Égypte devait être un empêchement à sa rapide diffusion dans la vallée du Nil. C'est pourquoi jusqu'à Dioclétien, les chrétiens furent peu nombreux en Égypte : à peine si l'on signale quelques martyrs sous l'empereur Décius. Au contraire, vienne le règne de Dioclétien et tout changera de face, l'Égypte entière se convertira, et ses enfants s'offriront au martyre en criant : « Je suis chrétien en toute sincérité ».

Ce fait extraordinaire fut, ce me semble, plus politique que religieux. Dioclétien avait réduit l'Égypte rebelle ; on lui fit de l'opposition systématique par tempérament. Les chrétiens étaient, croyait-on, les ennemis de l'empereur ; on se fit chrétien pour devenir ennemi de l'empereur, se moquer de ses dieux, insulter sa personne. L'exemple des premiers martyrs fut le signal attendu : l'Égypte se convertit en masse et l'histoire de cette horrible persécution mentionne des villages entiers où tous les habitants eurent la tête tranchée. Quand la persécution prit fin à l'avènement de Constantin, l'Égypte tout entière était chrétienne, à l'exception des riches Grecs qui avaient en main les magistratures et les possessions territoriales. Pour réduire cette classe des riches et celle des prêtres, il fallut de longs combats, plus d'un siècle et demi de luttes, et à la veille du schisme religieux qui date du concile de Chalcédoine, il y avait encore en Égypte des prêtres et des temples d'idoles à brûler.

Il est facile de concevoir qu'une transition aussi brusque d'une religion à l'autre n'ait pas laissé de traces dogmatiques bien profondes dans les classes populaires du peuple égyptien. La conversion de ce peuple au christianisme, comme sans doute en d'autres pays après l'avènement et le

Digitized by Google

triomphe de Constantin, fut une affaire d'engouement; on n'en continua pas moins à conserver les idées religieuses précédentes sous une étiquette nouvelle. Les autres contrées orientales de l'empire romain plus ou moins adonnées au polythéisme, sans presque jamais avoir connu le monothéisme, n'ayant jamais eu au même degré que l'Égypte le culte du passé dont elles se souvenaient à peine, devaient plus facilement se faire aux nouveaux dogmes dont elles ne purent cependant ni comprendre, ni adopter le développement, puisqu'elles finirent toutes par s'en séparer. L'Égypte arriva plus tôt au même but, ou même elle y était déjà virtuellement rendue dès son accession au christianisme qui n'avait guère été qu'une illusion.

C'est à prouver cette manière de voir que je consacrerai cette étude relativement facile. Grâce à l'amour que l'Égypte a toujours éprouvée pour l'écriture, amour qui n'a nullement disparu avec les Pharaons et l'abandon des hiéroglyphes, nous possédons, comme legs du peuple copte à la postérité, un nombre considérable d'œuvres égypto-chrétiennes, formant une littérature complètement à part au milieu des autres littératures, car elle porte profondément gravé le cachet de la civilisation égyptienne. Cette littérature est l'œuvre des moines d'Égypte, de ces moines si longtemps admirés, encore maintenant populaires et qui, il faut le dire, n'ont pas toujours mérité l'admiration qu'on leur a vouée. L'immense majorité de ces moines était sortie du peuple, de ces familles de fellahs qui cultivent encore le sol égyptien qu'ils ne possèdent plus, ou des familles à modeste aisance qui vivaient de leur petit commerce ou de leur petite fortune. Très peu de moines étaient de familles sortant de l'ordinaire : on en cite un certain nombre dans les *Vies des Pères*; mais il ne faut pas oublier que ces *Pères* dont les vies sont venues jusqu'à nous ou même ceux dont les vies ont été écrites, sont relativement très peu nombreux, tandis que les moines, cénobites ou anachorètes, s'étaient multipliés d'une manière presque fabuleuse, puisqu'il

Digitized by Google

n'y en avait pas moins de sept mille dans le seul ordre de Pachôme.

Nous sommes donc assuré, en interrogeant ces œuvres des moines, de trouver quelles étaient leurs idées religieuses et, par conséquent, quelles étaient celles du peuple des rangs duquel ils étaient sortis. C'est ce que nous allons faire en partageant notre examen en un certain nombre de points sur lesquels se fonde l'édifice de toute religion : l'existence et la nature de Dieu, la croyance à une révélation, la croyance au surnaturel et la destinée de l'homme. Les autres points d'un ordre secondaire rentreront d'eux-mêmes dans ce cadre. La lumière sortira du simple exposé de ces croyances et de leur comparaison avec les idées de l'ancienne Égypte, et point ne sera besoin d'autres arguments.

I

C'est l'un des problèmes les plus difficiles de la psychologie et de la théodicée de savoir si l'homme est descendu des hauteurs du monothéisme jusqu'aux expressions les plus grossières du sentiment religieux, ou si, au contraire, du fétichisme et du polythéisme le plus grossier il s'est élevé jusqu'au monothéisme. L'étude de la religion primitive des Égyptiens telle qu'elle nous apparaît dans les textes religieux recueillis dans les pyramides de Saqqarah et dans les *mastabas* du plus ancien Empire, semble bien montrer que la conception que les Égyptiens, même les plus savants de cette époque reculée, se faisaient de la divinité, était bien inférieure à celle qui était enseignée dans les écoles de théologie de la dix-huitième et de la dix-neuvième dynasties, à l'époque où le futur libérateur d'Israël étudiait encore la science du monothéisme près des prêtres égyptiens.

Des nombreux textes qui nous sont parvenus de cette antiquité si reculée, il est évident que nous n'avons rien gagné depuis dans l'étude des perfections divines ; la philo-

Digitized by Google

sophie spiritualiste actuelle ne fait guère que répéter en un moins beau langage ce que Platon avait dit dans le langage le plus merveilleux qui ait été au service d'un homme. Platon, consciemment ou inconsciemment, n'avait fait que s'imprégner des idées qui avaient eu cours en Égypte longtemps avant lui et que les prêtres avaient plus ou moins conservées de son temps encore au fond des temples. Jamais on n'enseigna en termes plus exprès l'unité, l'infinité, l'omniscience, la toute-puissance, l'ubiquité de Dieu, que ne le firent les prêtres Égyptiens. Il suffit d'être tant soit peu au courant des œuvres de ces prêtres pour ne pouvoir un seul instant douter de leur parfaite philosophie : quelques citations le prouveront à ceux de mes lecteurs qui n'ont pas eu l'occasion de lire ces textes vraiment étonnants, si l'on se reporte à l'époque à laquelle ils ont été écrits. « Tout ce qui vit a été fait par Dieu lui-même, lit-on dans un hymne ; il a fait les êtres et les choses ; il est le formateur de ce qui a été formé, mais lui n'a pas été formé. Il est le créateur du ciel et de la terre. Il est l'auteur de ce qui a été formé ; quant à ce qui n'est pas, il en cache la retraite. Dieu est adoré en son nom d'*éternel fournisseur d'âmes* aux formes. Maître de l'infinie durée du temps, auteur de l'éternité, il traverse des millions d'années dans son existence. Il est le maître de l'éternité sans bornes. On ne l'appréhende pas par les bras, on ne le saisit pas par les mains. Il est le miracle des formes sacrées que nul ne comprend. Son étendue se dilate sans limites [1]. Il commande à la fois à Thèbes, à Héliopolis et à Memphis. Ce qui est et ce qui n'est pas dépendent de lui. Ce qui existe est dans son poing, ce qui n'existe pas est dans son flanc [2].

On ne peut rien demander de plus clair, et les initiés à cette belle philosophie n'avaient nullement besoin qu'on leur

1) C'est-à-dire que Dieu est partout, et que même, si de nouveaux espaces étaient créés, il les remplirait par sa seule vertu.

2) Ces textes sont cités par M. Pierret dans son *Essai sur la mythologie égyptienne.*

Digitized by Google

répétât à satiété que les noms des différents dieux ne servaient qu'à voiler ou à spécifier les différentes perfections divines. Il en était tout autrement du peuple. Pour lui, il se sentait incapable d'élever son esprit jusqu'aux hautes spéculations des prêtres, spéculations qui exigeaient une grande force d'abstraction ; il préférait symboliser sous des traits humains toutes les belles choses qu'on lui prêchait, et l'infinie perfection ne lui semblait pas pouvoir être mieux exprimée à des yeux mortels que par cet astre splendide qui inondait son pays des plus bienfaisants rayons, le soleil, Ra. On lui enseignait que Dieu était partout, voyait tout, jugeait, récompensait ou condamnait, et il avait imaginé que de temps en temps, peut-être tous les jours, un certain nombre des personnes divines allaient par le monde inspecter les actions des hommes et en connaître par devant leur tribunal. Dieu créait tout, et, pour le mieux comprendre, le peuple avait doté Dieu d'un tour où il façonnait l'argile humaine comme le simple potier façonne les vases les plus communs. C'est ainsi que le *cycle divin* qui parcourait la terre au moment où Batau, le plus jeune frère du conte connu sous le nom de *Conte des deux frères*, était dans la vallée du cèdre, voulut récompenser la vertu du jeune homme et que Harmachis lui façonna une femme belle entre les belles, mais aussi remplie de cet esprit d'astuce et de ruse dont les dieux du panthéon grec devaient aussi plus tard doter Pandore.

C'étaient les nombreuses personnifications divines qui agissaient continuellement de par le monde ; quant à Dieu même, il n'en était question que dans les hymnes philosophiques et religieux ou dans les leçons de théologie ! Dans le peuple, Dieu habitait réellement derrière le voile qui cachait aux yeux des hommes la divinité présente dans le *naos*. A mesure que dans les écoles sacerdotales on s'éloigna du monothéisme, par une sorte de marche en avant l'esprit égyptien se porta vers le panthéisme. Le peuple en resta toujours au polythéisme, et ses divinités favorites ne cessèrent point de lui être familières. On eut beau, à l'époque ptolémaïque et

Digitized by Google

romaine, multiplier les dieux, associer ceux de la Grèce et de Rome à ceux de l'Égypte, leur élever des temples, on ne put faire admettre ce panthéon général aux habitants de la vallée du Nil; rien ne valut jamais pour eux Osiris, Isis, Horus, Nephthys, Set, Thoth et Anubis. Des dieux grecs, ils se moquaient sans cesse; jamais un sourire d'incrédulité ne fut esquissé sur leurs lèvres devant les dieux indigènes.

Rien ne fut modifié à cet égard quand le christianisme vint s'implanter en Égypte. Sans contredit, nulle religion n'a plus contribué que le christianisme à élever l'idée que l'homme se faisait de la divinité; mais il ne faut pas s'abuser au point de croire que tout était nouveau dans ses doctrines. Si le christianisme eût paru dans le monde à l'époque de la splendeur égyptienne pendant les dix-huitième et dix-neuvième dynasties, il n'eut presque rien appris sur Dieu aux prêtres de Thèbes, d'Abydos, de Memphis ou d'Héliopolis; de même, trois ou quatre siècles avant son apparition, il n'eut pas appris grand chose aux philosophes grecs. Son grand mérite a été de faire participer aux idées que seuls les plus sages possédaient la masse de ses adhérents, et de faire progresser ainsi l'esprit humain. En Égypte, il eut sous ce rapport moins à faire que dans d'autres contrées, parce que le sentiment religieux y avait été plus pur et plus profond. Aussi, l'idée que le peuple d'Égypte se faisait de Dieu, ne changea aucunement; le peuple sut et admit qu'il y avait un Dieu créateur du ciel et de la terre, parfait de toute perfection, selon l'enseignement qu'on lui donnait, terrible en sa colère, grand dans sa bonté. Mais ce Dieu resta solitaire dans son ciel, le peuple n'eut aucun rapport avec lui; il était trop grand et trop parfait et il fallait au peuple d'Égypte un Dieu qui, comme les dieux d'autrefois, s'approchât plus près de lui. Aussi, ne voyons-nous guère de mention de Dieu en général dans les œuvres coptes; on ne le prie jamais en cette qualité; on a trop la révérence de son auguste infinité pour l'importuner par des prières. Il étonne et épouvante.

Digitized by Google

Comme le christianisme enseignait le dogme de la Trinité, à laquelle le peuple d'Égypte avait de tout temps été habitué par la vue des triades divines, honorées dans ses temples et représentées sur tous les murs des édifices sacrés, on n'avait eu aucune peine à admettre ce mystère. La personne du Père était négligée, on laissait tranquille Dieu le Père, et même dans son Paradis, on le cachait derrière un voile, comme autrefois le symbole de la divinité dans le *naos* des temples[1]. Dans les actes des martyrs et dans la vie des moines, on ne rencontre presque jamais une prière adressée à ce Dieu Père. C'est toujours Dieu le Fils, Jésus-Christ, qu'on prie ; c'est lui qui descend au secours de ses généreux soldats, qui les encourage, qui leur accorde toutes leurs demandes et plus encore, et qui finalement les bénit avant de remonter au ciel au milieu de son cortège d'esprits bienheureux. Dans les vies des moines, surtout dans celles de Schnoudi et de Pachôme, Dieu daigne souvent apparaître à ses serviteurs, converser familièrement avec eux, les instruire, les fortifier ; mais c'est toujours Dieu le Fils qui se montre aux hommes, jamais Dieu le Père. Quant au Saint-Esprit, il n'en est fait mention que dans la formule du signe de la croix et dans celle par laquelle on conférait le baptême. Il semble que cette troisième personne de la Trinité chrétienne n'a pas été très populaire en Égypte ; on n'en trouvait pas le semblable dans l'ancienne religion du pays, et l'on s'en tenait pour lui à des actes de foi purement respectueux ; on ne l'aima jamais assez pour en faire le pivot de ces légendes, aussi extraordinaires que nombreuses, que l'Égypte imaginait pour les dieux préférés.

Il ne faudrait pas croire non plus que l'idée de Dieu fût chez les Coptes extraordinairement pure de tout alliage d'anthropomorphisme ou autre. S'il faut ajouter foi à leurs œuvres

(1) Il se peut cependant que ce *voile* qui cachait Dieu le Père ne soit qu'une imitation du voile qui, dans le temple des Juifs, séparait le saint des saints du reste de l'édifice. Mais alors ce serait un retour fait à l'Égypte d'une chose qu'on lui avait empruntée.

Digitized by Google

et accorder une certaine confiance aux preuves linguistiques, on est porté à penser que Dieu, pour le peuple copte et par conséquent pour les moines, était un personnage plus puissant que tout autre, vénéré en raison directe de l'ignorance où l'on vivait de son essence; mais, au fond, un personnage qui aurait pu être multiple, s'il ne l'était. Dans l'ancienne langue de l'Égypte, le mot *nuter*, exprimant le nom de Dieu, ne s'employait que sans article ; au contraire, dans la langue chrétienne, qui aurait dû être plus épurée que l'ancienne, le mot qui sert à désigner Dieu, *nuti* ou *nute*, selon les dialectes, le même que le nom antique [1], ne s'emploie jamais au sens strict de ce mot sans l'article. C'est une preuve qu'il y avait eu une différence très grande autrefois entre la langue des prêtres et la langue du peuple ; cette différence, les Coptes l'ont conservée parce qu'ils avaient conservé les idées de leurs pères.

A côté du mystère de la Trinité, le christianisme enseigne le dogme de l'Incarnation de l'une des trois personnes divines. Le Fils de Dieu s'était fait homme, avait habité parmi les hommes, travaillé comme eux, souffert comme eux, était mort comme eux. Il faut l'avouer, pour un peuple habitué depuis des siècles nombreux à vivre avec ses dieux, à les nourrir, à manger avec eux, à se sentir à chaque instant exposé à leurs bons ou mauvais offices, c'était un dogme éminemment propre à gagner sa croyance. Jadis, on offrait des sacrifices ou de simples offrandes à la divinité tutélaire des temples, à ses dieux parèdres, à toute la suite de ses génies, afin d'échapper aux maléfices des divinités ennemies ou mécontentes. Dans les temps nouveaux, on priait Jésus le Christ, le Seigneur sauveur, on lui faisait des offrandes, que les prêtres gardaient ou rendaient en partie, qu'on mangeait dans des banquets fraternels, où l'on s'enivrait tout comme autrefois dans les fêtes de la déesse Hathor ; sans compter le sacrifice sacro-saint de la cynaxe, où le fidèle s'incorpó-

1) La dernière lettre est tombée, phénomène très ordinaire.

Digitized by Google

rait la chair même du Fils de Dieu, idée qui ne paraît pas avoir été inconnue à l'Égypte, même à l'époque des pyramides, car les défunts devaient s'être nourris des *dieux* pour pouvoir arriver sains et saufs au lieu de la justice et du bonheur, comme l'a fait observer M. Maspero [1]. C'est ainsi que, pour les chrétiens, les péchés se pardonnaient, et les péchés, comme j'aurai l'occasion de le dire plus loin, c'étaient les actes de nuisance causés par les puissances célestes ennemies de l'homme et ne cherchant qu'à le priver du bonheur futur.

Il semble qu'avec un tel amour pour la personne du Fils de Dieu fait homme, l'Égypte eût dû aimer également la femme qui avait été la mère de Dieu. Cependant il n'en fut pas primitivement ainsi. La vierge Marie, mère de Dieu, qui devait être honorée d'un culte spécial en Égypte et dans tout le monde chrétien, n'obtint pas tout d'abord une très grande popularité dans la vallée du Nil. Les esprits n'admettaient pas facilement qu'une simple femme pût être la mère de Dieu, comme les autres femmes sont les mères des hommes. Si l'on excepte la légende de la fuite en Égypte, légende si chère aux cœurs des vrais enfants d'Égypte qu'ils ont fait voyager la Sainte Famille un peu partout, afin que nulle partie de leur terre ne fût privée d'une aussi grande bénédiction ; si l'on excepte cette légende, dis-je, le nom de Marie n'est même pas prononcé, dans les œuvres coptes primitives, dans les actes des martyrs, dans les vies d'Antoine, de Paul, de Macaire et de Pachôme. Il faut remarquer à ce propos que le concile d'Ephèse n'avait pas été tenu, puisqu'il n'eut lieu qu'en l'an 331, que le rôle si brillant des patriarches d'Alexandrie n'avait pas eu à se produire, et que le sentiment d'opposition, inné au cœur de l'Égypte, n'avait pas eu à se greffer sur la vénération qu'on avait pour

1) Cf. *Revue de l'histoire des religions*, tome XII, p. 137-139, et pour les textes, *Recueil de travaux relatifs à la philol. égypt. et assyr.*, tomes III-VI. Textes des Pyramides.

Digitized by Google

le patriarche. Dans la vie de Schnoudi, qui assista cependant au concile d'Éphèse, on ne trouve qu'une seule fois le nom de la Vierge; il est accompagné de l'épithète *Théotocios* qui faillit une première fois perdre tout l'Orient. Cette rareté est vraiment remarquable, alors que l'on voit les apôtres, les prophètes, les sages, le Christ en personne, venir à chaque instant près de Schnoudi. Plus tard, les moines ne s'occupèrent pas plus de la Vierge que leurs prédécesseurs; on composa bien tout un recueil d'hymnes spéciaux, nommés *Théotocies*, que l'on chantait sur les plus beaux airs; mais il faut croire que cette belle dévotion ne dépassait pas le seuil de l'église, car dans la littérature du peuple on n'en trouve pas mention. Chose étrange! il en est de même pour l'enfant Jésus. Jamais on ne trouve à ce sujet une réflexion touchante ou gracieuse, comme celles auxquelles le moyen âge et l'époque moderne nous ont accoutumés. Le peuple d'Égypte n'aimait décidément pas la faiblesse, qu'elle vînt de l'âge ou du sexe : au contraire, Jésus-Christ, dans la force de l'âge, était le Dieu de sa prédilection, il pouvait vivre, rire, plaisanter avec lui, sans se sentir incommodé par un voisinage aussi respectable. Sans aucun doute, les paroles étaient toujours remplies du respect le plus profond, de l'adoration la plus émue; mais les actes trahissaient la familiarité.

Je ne peux m'empêcher de dire ici un mot de la fameuse querelle des *deux natures*, qui devait aboutir au schisme dont l'Église d'Égypte n'a jamais voulu sortir. Par ce qui précède, on comprendra facilement que les moines et le peuple d'Égypte se soient médiocrement occupés de savoir si les deux natures, divine et humaine, étaient si intimement unies que l'humaine fût absorbée dans la divine, ou si au contraire, elles devaient être soigneusement distinguées l'une de l'autre, avoir chacune ses actes propres, afin qu'on ne fût pas exposé à porter au compte de la perfection divine les défauts et les imperfections de la nature humaine. Que lui importait, en effet, que Jésus-Christ fût mort en tant que Dieu? Est-ce que la mort d'un Dieu était une imperfection qui témoignât de

Digitized by Google

l'impossibilité de l'admettre en la nature divine? Osiris n'était-il pas mort, n'avait-il pas été coupé en morceaux par Set? N'en était-il pas moins Dieu? Aussi le peuple ne comprit rien aux discussions célèbres du concile de Chalcédoine. D'après les traditions coptes, certains évêques auraient accompagné Dioscore au concile, sans savoir la langue dans laquelle on discutait, ce qui n'était d'ailleurs pas un obstacle à ce qu'ils injuriassent l'empereur Marcien et l'impératrice Pulchérie. L'un de ces évêques, dans les récits auxquels a donné lieu ce concile, Macaire de Tkôou, appelle toutes les vengeances célestes sur la tête des époux impériaux, afin de venir en aide aux arguments du patriarche Dioscore. Dans le même document où l'on raconte une conférence imaginaire, qui se serait tenue avant le concile de Chalcédoine dans le propre palais de l'empereur, à Constantinople, Dioscore, qui s'arroge de lui-même la parole et la garde sans la vouloir céder, s'adresse à l'assemblée et lui demande : « Quand Notre-Seigneur Jésus le Christ fut invité aux noces de Cana, le fut-il en sa qualité de Dieu, ou en sa qualité d'homme ? — En sa qualité d'homme ! répond toute l'assemblée. — Très bien! reprend Dioscore. Et quand il changea l'eau en vin, le fit-il en tant que Dieu, ou en tant qu'homme? — En tant que Dieu évidemment, répond encore l'assemblée. — Vous voyez donc bien, conclut le célèbre patriarche, que sa divinité ne fut jamais séparée de son humanité. » Ce beau raisonnement, cela va sans dire, excita l'admiration et les acclamations de toute l'assemblée qui ne trouva pas assez d'éloges pour en combler la foi de Dioscore, et de malédictions pour en charger le *Tome* de Léon le pape[1].

Il est facile de voir que le bon moine qui écrivait le récit

1) Pour ceux de mes lecteurs qui ne seraient pas familiarisés avec l'étude de cette histoire, je dois dire qu'on appelle ainsi une lettre que le pape Léon le Grand fit lire au concile de Chalcédoine et où il expliquait la doctrine qui devait être adoptée.

Digitized by Google

de cette conférence, n'y entendait pas malice. Ses confrères ne devaient pas être plus forts, et ce simple trait montre suffisamment quelle idée ils se faisaient de la question. Schnoudi lui-même, homme très intelligent et très passionné, n'était pas plus au courant de la question. Il eut beaucoup désiré aller au concile, mais son grand âge (il avait cent dix-huit ans) était un obstacle majeur, et il se consola en pensant qu'il eût assommé les hérétiques, ou arraché la langue à ceux qui blasphémaient la *Trinité Sainte*, dont il ne s'agissait pas, et qui déchiraient la tunique sans couture du Messie. C'était là toute sa théologie. Cependant quand le concile fut terminé et le patriarche exilé, quand les agents de l'empereur se présentèrent dans les monastères, pour faire souscrire la foi de Chalcédoine, comme on disait, le refus fut universel : le vieil esprit de résistance se réveillait et le patriarche exilé, sur lequel on avait fait peser d'horribles accusations, devenait un martyr. Les accusateurs, il est vrai, étaient des clercs d'Alexandrie : les moines ne se mêlaient pas de scruter la conduite de leur patriarche, ils savaient avoir mieux à faire et ils l'adoraient presque comme Dieu lui-même[1]. Au fond, dans ce schisme si malheureux, la foi ne joua qu'un très petit rôle; l'antipathie des races, les différences de civilisation, les résistances politiques et la haine des sujets pour leurs oppresseurs, furent la véritable cause d'un schisme qui devait recourir à l'invasion musulmane, pour se débarrasser de tyrans odieux.

Au lieu de se renfermer dans le domaine des abstractions pures, ou dans une théologie raisonneuse dont ils ne comprenaient guère la nécessité, les moines coptes aimaient beaucoup mieux lâcher la bride à leur imagination facile, rêver ce qu'il pourrait y avoir de plus grand, selon leur étroite intelligence, et en doter la divinité, sans s'occuper de savoir s'ils ne rabaissaient pas en réalité cette divinité qu'ils

1) C'est encore la coutume aujourd'hui et je l'ai vu pratiquer souvent. La langue copte emploie dans cette occasion un mot qu'on emploie aussi quand il s'agit de Dieu.

Digitized by Google

voulaient relever. Ils ne comprenaient nullement que Dieu pût exister sans avoir un corps, plus fin à la vérité, plus spirituel, si j'ose ainsi parler, que le corps humain, mais cependant véritable. Grâce à ce système facile, ils pouvaient avoir les visions les plus extraordinaires et les plus merveilleuses de la divinité ; ils se rendaient ainsi tangibles les perfections les plus abstraites. Ainsi Pachôme racontait sérieusement à ses disciples, qu'il avait eu la vision de la *gloire* de Dieu, de sa *crainte* et de sa *miséricorde*. Il avait vu sur le mur de son église, comme une table ronde autour de laquelle émergeaient des rayons lumineux si perçants que l'œil était incapable d'en supporter l'éclat. Le milieu de la table était occupé par une tête, la tête de Dieu, et c'est de cette tête que partaient les rayons. Tout ébloui de la lumière de ces rayons, Pachôme était tombé à terre et il ne pouvait bouger. Cependant il conservait, au fond du cœur, un désir intense de voir la *crainte* de Dieu s'emparer de lui et il adressait une prière ardente, à cet égard, à l'ange qui se tenait debout devant lui. L'ange lui affirma à plusieurs reprises qu'il n'en pourrait pas supporter la terreur ; mais Pachôme ne voulait pas se désister de sa demande et force fut à Dieu de l'exaucer. Aussitôt deux rayons de crainte s'avancèrent vers Pachôme : tout l'édifice trembla, les murs se rapprochèrent, et il sembla au malheureux qu'ils allaient l'écraser; un de ses disciples étant entré dans l'église, fut renversé à terre, put à peine se relever et s'enfuit au plus vite, à demi mort. Pachôme fut finalement obligé de supplier l'ange de faire retirer ces deux rayons de crainte. Ils se retirèrent en effet gravement, comme ils étaient venus, et deux rayons de miséricorde les remplacèrent et rendirent à Pachôme, la vie et le bonheur.

On ne peut nier qu'il ne faille une singulière dose d'imagination pour donner un corps, même lumineux, à la *gloire*, à la *crainte* et à la *miséricorde*. A la rigueur, on le pourrait comprendre, s'il s'agissait ici d'allégories, car nous sommes habitués à représenter souvent les sentiments de l'homme par un homme montrant autant qu'on le peut, qu'il éprouve

Digitized by Google

ces sentiments dans tel acte donné; mais pour les moines de l'Égypte, c'était bel et bien le corps même de la *gloire*, de la *crainte*, etc., qu'ils voyaient, qu'ils touchaient, dont ils ressentaient les effets les plus terribles et les plus doux. De pareilles visions ont été racontées depuis de saint François d'Assise, recevant les stigmates par des rayons lumineux, ou de sainte Thérèse, percée du glaive du séraphin; mais ce sont des exceptions extraordinaires, causées par le degré de perturbation mentale opérée dans le cerveau par l'habitude des longues extases. En Égypte, c'était chose habituelle et commune que nul ne faisait difficulté de croire, tellement elle était dans les mœurs. J'aurai l'occasion de citer plus loin d'autres faits qui montreront bien qu'au fond de sa pensée, le peuple égyptien ramenait les idées les plus surnaturelles à un simple anthropomorphisme.

L'Égyptien antique ou moderne s'est toujours considéré comme un être de race supérieure, doué de plus de qualités que ses semblables, et devant par conséquent avoir plus de puissance et de jouissances que nul autre peuple. Sa civilisation si précoce et si grande justifiait jusqu'à un certain point cette manière de voir que les conquêtes de ses grands Pharaons firent entrer plus profondément dans tout son être. Si plus tard le déclin arriva, et avec le déclin la sujétion et la misère, il se consola en pensant qu'il n'avait rien perdu de sa science, de son origine et de sa perfection, et que tôt ou tard le jour de la revanche arriverait. Encore aujourd'hui, quoique réduits à un petit nombre, les Coptes n'ont pas perdu l'espoir de redevenir les maîtres de l'Égypte, c'est-à-dire de la seule contrée au monde qui soit digne d'être conquise. Ils pensent toujours que les étrangers sont de *petits garçons*, et ils leur diraient volontiers ce que le prêtre antique disait à Hérodote. « Vous autres, vous n'êtes que des enfants[1] ! » Aussi quand ils dotaient leurs dieux de toutes

1) Ce mot : *Vous n'êtes que des enfants*, est typique; à chaque instant on le rencontre dans les œuvres coptes et les hommes faits sont traités de *petits*

Digitized by Google

les qualités d'un véritable Égyptien, ils croyaient lui rendre un hommage des plus grands et nullement le rapetisser. Le Dieu de l'Égypte devait être le premier Dieu, le seul Dieu, comme l'Égypte elle-même était le premier pays du monde et le seul grand empire ; mais avant tout il devait être égyptien. Cette idée ne fut nullement abandonnée par les chrétiens. Sans doute leur croyance était partagée par un grand nombre d'autres hommes, mais leurs patriarches avaient été les défenseurs les plus brillants de cette foi et personne ne la possédait comme on la possédait aux bords du Nil. Aujourd'hui encore ils s'en croient les seuls dépositaires.

Leur conduite dans les rapports avec la divinité se ressentait nécessairement de cette croyance. L'acte par lequel se traduisent ordinairement les rapports de l'homme avec Dieu est la prière : c'est aussi dans leur manière de prier qu'on peut le mieux saisir la pensée des chrétiens d'Égypte. M. Maspero a montré qu'à l'époque des pyramides, et dans tout le cours des siècles, l'Égyptien s'était cru un droit d'être exaucé du moment qu'il avait rempli les prescriptions légales du rituel[1]. Il y a dans cette manière de penser des Égyptiens quelque chose qui semble de prime abord contraire à l'idée que l'on se forme de la divinité ; cependant, quoique assez difficile à analyser, elle n'a rien d'incompréhensible. Sans aucun doute, l'Égyptien reconnaissait la puissance supérieure de la divinité : s'il ne l'eût pas reconnue, il n'eût pas prié Dieu ; mais il croyait aussi que les formules de ses prières contenaient, en quelque sorte, une vertu impérative à laquelle la divinité ne pouvait se soustraire. Ces formules lui ayant été données par la divinité même, il devait nécessairement croire que la divinité les lui avait données parfaites, et s'était engagée à les rendre efficaces, si elles étaient récitées d'après tous les rites ; dès lors il se croyait, avec assez de raison d'ailleurs, un droit sur la divinité même,

garçons par eux qui se croient plus favorisés ou supérieurs : le mot d'Hérodote est donc bien égyptien.

1) Cf. *Rev. de l'hist. des rel.*, article précité.

Digitized by Google

et la divinité devait, en conséquence, mettre sa puissance au service de celui qui l'implorait selon tous les rites. Contre les puissances néfastes, l'Égyptien avait les formules magiques dont l'effet était irrésistible quand elles étaient dûment employées ; pour les puissances divines, il avait les formules de la prière, et c'était tout un ; il n'y avait de différence que dans le degré ; le résultat était le même.

Ces idées ne disparurent point chez les chrétiens. Schnoudi se vantait d'obtenir de Dieu tout ce qu'il voulait. Il pouvait tirer des enfers les damnés de plusieurs siècles, pourvu qu'on lui fît une aumône proportionnelle ; il connaissait les formules. L'eau du Nil venait-elle à manquer et le désespoir à s'emparer des cœurs du pays d'Égypte, Schnoudi se rendait à sa caverne, récitait ses prières pendant toute une semaine et l'inondation bienfaisante était accordée. Pachôme ne pouvait-il parler grec à l'un de ses moines qui n'entendait pas le copte? il se mettait en prières dans une cellule solitaire et quand il en sortait, il parlait le grec comme s'il l'eût appris dès son enfance, au témoignage de son biographe. Pisentius, évêque de Keft peu de temps avant l'invasion arabe, ayant eu la fantaisie de savoir si ses moines et lui étaient agréables à Dieu, s'enfonça dans le désert et resta en prières sans bouger, sans boire, sans manger et sans dormir, pendant quatorze jours et quatorze nuits; il s'était promis de ne pas quitter la place avant que Dieu l'eût exaucé, et afin de mieux savoir si Dieu l'avait exaucé, il avait lui-même indiqué le prodige qui devait avoir lieu. Au bout de quatorze jours et de quatorze nuits, le prodige eut lieu ; une source jaillit sous les pieds de l'évêque, et Pisentius sut ainsi que lui et tous ses moines menaient une vie des plus agréables à Dieu. Un exemple encore plus frappant de cette vertu impérative est le suivant : un Grec de Panopolis ayant blasphémé la divinité de Jésus-Christ, Schnoudi le condamna à avoir la langue attachée dans l'enfer au gros orteil du pied, et en effet, quand Schnoudi opéra sa descente aux enfers, il vit le païen en proie à ce supplice.

Digitized by Google

Ces exemples suffiront, j'espère, pour montrer l'idée que les chrétiens d'Égypte se faisaient de la prière et de sa vertu. Ils ne connurent jamais la prière par amour pur : prier était pour eux passer un contrat synallagmatique ; ils donnaient pour que Dieu leur donnât : *do ut des*. Leur prière était avant tout égoïste ; s'ils n'étaient pas exaucés, c'est qu'ils n'avaient pas bien prié, pas assez offert en échange du bien qu'ils demandaient à Dieu. Il ne leur vint jamais à l'idée de faire la distinction subtile que si Dieu n'exauçait pas leur demande, c'est qu'il connaissait mieux qu'eux-mêmes ce qu'il leur fallait. Ils avaient la prétention de connaître leurs propres besoins et leurs propres désirs aussi bien que personne. Ces désirs, ces demandes étant avant tout personnelles, n'étaient pas toujours très morales ; on demandait bien quelquefois le mal de son voisin, de ses ennemis, comme on le voit dans la vie de Schnoudi. Parfois aussi, les grâces demandées n'avaient pour but que de s'épargner la plus légère peine ; ainsi le moine, allant puiser de l'eau à une citerne et ayant oublié sa corde, demandait à Dieu de faire monter l'eau jusqu'à lui. Mais il n'y avait pas là de quoi arrêter des esprits grossiers qui faisaient un marché avec la divinité et s'efforçaient d'en tirer le plus de profit possible. D'après cette même idée, les moines étaient persuadés qu'il leur suffisait de s'être consacrés à la vie religieuse pour être assurés de leur salut ; ils avaient quitté le monde et revêtu l'habit monastique, c'était leur offrande : Dieu leur devait son royaume et ses jouissances éternelles.

En vain, Schnoudi et Pachôme leur répétaient que l'*habit ne fait pas le moine* (le mot était déjà trouvé), ils n'en voulaient pas démordre et se sentaient assurés de leur salut pourvu qu'ils remplissent les actes extérieurs de la vie monacale. Aussi l'expulsion du monastère était-elle le plus terrible châtiment qu'on pût leur infliger, parce qu'alors ils perdaient leurs droits à la couronne céleste. C'est pourquoi, quand Schnoudi les menaçait de les exclure de son monastère, ils se révoltaient, lui dressaient des pièges et attentaient même

Digitized by Google

à sa vie, comme les cénobites de Pachôme l'avaient fait pour leur fondateur.

II

Le dogme le plus important du christianisme traditionnel, après les croyances qu'il a propagées sur la nature de Dieu, est la foi en une révélation de Dieu à l'homme, commencée à l'origine du monde, continuée à travers les siècles, parfaite par la venue de Jésus-Christ sur la terre et devant conserver un effet virtuel jusqu'à la fin du monde par l'entremise générale de l'Église chrétienne d'abord, et maintenant par l'entremise particulière de la seule Église catholique. Cette révélation a été codifiée en deux recueils d'écrits sacrés d'inégale contenance, mais d'importance égale au point de vue religieux, puisque le second, qui complète et justifie le premier, présuppose nécessairement celui-ci.

Jamais terre ne fut mieux préparée que l'Égypte à recevoir au nom de Dieu des livres qui contenaient la pure parole de la divinité. Dès l'antiquité la plus reculée, elle était en possession d'un recueil de prières que le christianisme ne put faire disparaître de la mémoire de l'Égypte après sa conversion[1]. Ces prières que l'on nomme communément *Rituel* ou Livre des Morts, lui avaient été apprises directe-

1) Dans un ouvrage copte composé à l'époque mulsumane est racontée la vie du patriarche Isaac sous le gouvernement d'Abd-el-Aziz. Cette vie se termine par ces paroles significatives : *Et maintenant ton corps est sur la terre, ton âme dans les cieux.* Ces paroles sont textuellement extraites du *Livre des Morts* et ont été gravées de tout temps sur les boîtes à momie. J'ai copié le texte sur plus d'une centaine de ces boîtes qui sont conservées au musée de Boulaq et qui toutes appartiennent à une même famille de prêtres thébains du dieu Mentu. Ailleurs qu'en Égypte cette phrase pourrait paraître le produit spontané d'un esprit quelconque ; mais on ne peut la considérer ainsi dans une œuvre copte. Sciemment ou non, elle était un legs du passé aux temps nouveaux. L'une ou l'autre hypothèse est également en faveur des idées que j'expose : une tradition inconsciente prouverait encore plus qu'un emprunt direct et conscient.

Digitized by Google

ment par le dieu Thoth, cet Hermès que les Grecs ont trouvé si grand qu'ils l'ont surnommé Trismégiste et auquel les Égytiens ont attribué plus tard un grand nombre d'ouvrages, nommés *livres hermétiques*, dont l'étude offre encore à l'esprit humain un problème non résolu. Dieu, ou simplement Thoth, le scribe du grand cycle divin, n'avait pas borné à ce seul *livre des morts* les présents qu'il avait faits à l'Égypte ; il y avait à côté de ce premier rituel général un certain nombre d'autres rituels particuliers, comme le *rituel de l'embaumement*, en partie traduit par M. Maspero, et une foule d'autres écrits religieux ayant pour la plupart trait à la vie d'outre-tombe. Il faut ajouter à ces œuvres celles encore plus nombreuses ayant trait à la magie, science qui, au lieu d'être considérée comme malfaisante ainsi que de nos jours, était réputée la plus utile des sciences pour l'homme, puisque non seulement elle le garantissait des maléfices des esprits mauvais, mais encore elle lui donnait pouvoir sur la divinité même pour opérer de bonnes actions contribuant à son bonheur.

L'Égypte entière, d'Alexandrie à Assouan, vivait de ces livres : on ne faisait pas un pas sans s'être assuré qu'ils n'avaient rien prédit de funeste pour le jour que l'on vivait, et il y avait un calendrier régulièrement dressé des jours fastes et néfastes [1]. Que les esprits les plus avancés de l'Égypte n'ajoutassent qu'une médiocre confiance aux recettes magiques ou aux prédictions du calendrier qu'ils prenaient eux-mêmes soin de propager et dont ils devaient tirer de bons revenus, c'est ce que je n'aurai aucune peine à admettre ; mais parmi le peuple c'était tout autre chose, et si quelque malheureux fellah, si quelque humble artisan, ou même quelque marchand aisé venaient à la porte des temples offrir les plus beaux produits de leurs bestiaux, les plus exquis de leurs fruits, les prémices de leur travail ou de leur négoce, en échange d'un petit rouleau de papyrus couvert de quelques

1) Ce *Calendrier* a été traduit par M. Chabas.

Digitized by Google

lignes d'une écriture révérée, c'est qu'ils croyaient fort bien se délivrer ainsi du crocodile et du serpent. Que si le crocodile ou le serpent, malgré tout, leur causait dommage, dévorait leurs animaux à l'heure où ils allaient boire au fleuve, ou les piquait eux-mêmes, le mal devait venir de ce que la formule n'avait pas été bien employée, et non de ce qu'elle était mauvaise. Il ne fallait pas aux prêtres grande habileté de langage pour le prouver. Aussi ne serais-je pas étonné que ce désir, éminemment égyptien de posséder des écritures divines, ait été pour quelque chose dans la pensée qui poussa Ptolémée Philadelphe à faire entreprendre la traduction fameuse connue sous le nom des *Septante*; les Ptolémées furent sans doute des Grecs dont quelques-uns eurent un grand esprit, mais ils surent si habilement se faire égyptiens qu'un pareil désir ne doit nullement étonner en quelqu'un d'entre eux.

L'Égypte était donc merveilleusement préparée à la doctrine chrétienne sur la révélation. La plus grande partie des livres juifs avait même été traduite en grec dans la ville d'Alexandrie sur l'ordre d'un roi d'Égypte, successeur des antiques Pharaons. Cependant il ne faudrait pas s'exagérer l'influence que put exercer une semblable traduction, car il n'y a guère de possibilité apparente que cette traduction ait été connue du peuple, et même l'eût-elle été, qu'elle n'eût excité qu'un sentiment de curiosité et n'eût pas pénétré plus avant dans le cœur même de la population égyptienne. Quoi qu'il en soit, il est certain que les premiers chrétiens d'Égypte s'éprirent d'un amour immense pour la plupart des livres sacrés des juifs. Dans les œuvres que l'on est en droit de considérer comme les premiers produits de l'esprit chrétien en Égypte, on est étonné du nombre incroyable de citations scripturaires que l'on y rencontre. Les *actes* des martyrs d'Égypte sous le règne de Dioclétien sont vraisemblablement les premières œuvres chrétiennes de l'esprit égyptien; dans ces *actes*, les martyrs peuvent à peine prononcer une parole sans apporter une citation de

Digitized by Google

l'Écriture pour montrer au juge romain qu'ils ont raison d'adorer le Christ et qu'il a réellement et complètement tort d'adorer Jupiter ou Apollon. La naïveté de ces citations montre jusqu'à quel point déjà la croyance à la révélation des Écritures était entrée dans l'esprit égyptien.

Cela ne devait pas empêcher sans doute de croire de même à la révélation des anciens livres de l'Égypte. Ce qui est certain, c'est que jamais dans les œuvres coptes on ne rencontre le plus léger blâme, la plus anodine moquerie à propos de ces livres, tandis que Schnoudi faisait des gorges chaudes et débitait des lieux communs plus ou moins spirituels au sujet des œuvres d'idolâtrie. La religion égyptienne, au contraire, ne passa jamais pour une religion idolâtre. Si plus tard le fanatisme des moines détruisit un grand nombre de monuments, martela toutes les figures de ceux qu'il ne détruisait pas, ce fut lorsque l'exemple lui fut venu d'en haut, que l'archevêque Théophile eut détruit le Sérapéum d'Alexandrie, que Théodose eut rendu son édit célèbre et que les magistrats impériaux eurent à l'envi fait la cour à leur prince en exécutant ses absurdes édits. La preuve de ce que j'avance se trouve dans ce fait, c'est que la Haute-Égypte a conservé seule les temples majestueux que chacun connaît, et qu'au contraire dans la Basse-Égypte on n'en peut plus retrouver un seul, et même jusqu'au delà de Siout. Il n'est pas douteux cependant que la Basse-Égypte comptât des villes aussi célèbres que Thèbes, Abydos et Edfou ; les Ptolémées durent y construire autant et plus que dans le cours supérieur du Nil, et cependant l'on ne trouve plus rien à Héliopolis, à Memphis, à Tanis, à Alexandrie, pour ne citer que les plus célèbres villes. On peut objecter, il est vrai, la conquête mulsumane et la barbarie du régime turc ; mais cette conquête a eu les mêmes effets dans toute l'Égypte et le barbare régime du Turc s'est d'autant mieux développé que l'on était plus éloigné du siège central de l'autorité. Jamais pays ne fut plus ravagé que la Haute-Égypte, soit par l'invasion des barbares du midi, des Blemmyes, Nobades et autres, soit par les luttes

Digitized by Google

intestines et continuelles des tribus arabes qui venaient successivement s'emparer du pays, qui cimentaient une paix momentanée en le ravageant tout entier et surtout en pillant les malheureux Coptes qui leur offraient une proie toujours facile [1]. Et cependant c'est dans la Haute-Égypte que se sont conservés les temples. Entre Assiout et Girgeh, dans la région où, pendant plus d'un siècle, vécut le célèbre Schnoudi, il n'en est pas resté un seul : mais je dois dire que Schnoudi est une exception aussi extraordinaire que violente, que la religion païenne était surtout celle des riches grecs de Panopolis qu'il regardait tous comme ses ennemis personnels, qu'il avait le plus grand désir de marcher sur les traces de ses archevêques, et qu'enfin non loin de lui, à Abydos, se trouvait le célèbre temple bâti par Séti Ier, temple que l'on voit encore aujourd'hui et exclusivement égyptien. Or ce temple n'a pas été détruit, et cependant il n'était pas plus éloigné que celui de Tkôou où, de son lit de mort, Schnoudi envoya une escouade de moines pour aider à la destruction d'un temple pour laquelle les forces de l'évêque de la ville n'étaient pas suffisantes. Il est vrai que, dans le temple de Tkôou, on pratiquait le culte grec et que le grand prêtre s'appelait Homère. Sans doute il ne faut pas attribuer à ces faits plus d'importance qu'ils n'en comportent, car dans les luttes, que nécessita la destruction des monuments égyptiens, il doit y avoir une foule de mobiles qui nous échappent et dont il faut cependant tenir compte pour porter un jugement impartial ; il n'en est pas moins vrai que les causes que je viens d'indiquer eurent leur effet particulier dans l'effet général si regrettable pour la science.

Les récits de l'Ancien Testament durent aussi peser d'un certain poids, et non du plus léger, dans les résolutions fanatiques qui aboutirent à la dévastation, car (et nous touchons

1) Ces luttes sont racontées tout au long dans un manuscrit arabe de la Bibliothèque nationale, œuvre du célèbre historien Makrizi et racontant l'*histoire des tribus arabes* en Égypte.

Digitized by Google

là à un point important de la religion populaire chrétienne en Égypte), on lisait dans les derniers livres du Pentateuque, dans Josué, dans les livres des Juges, de Samuel et des Rois, des ordres exprès, donnés par Dieu lui-même, d'exterminer les nations idolâtres, de renverser leurs temples, de brûler les hauts lieux, etc. La situation était la même pour les chrétiens d'Égypte, en face des païens hellènes, que pour les Juifs en face des nations dont ils avaient conquis le territoire. Les Coptes n'admirent pas qu'il y eût deux solutions au même problème. En cela, ils étaient logiques, trop logiques, il faut le dire. Comme on ne saurait mieux faire que d'imiter autant que cela est possible les actes de la divinité même, il est évident que de semblables actions ne pouvaient être que parfaites et extrêmement méritoires pour le ciel. Un fait fera mieux comprendre le raisonnement qui se fit dans l'esprit des Coptes. Un jour, Schnoudi fit venir à lui un prêtre et une femme qu'il accusait d'entretenir des relations adultères : souvent il leur avait fait des reproches au sujet de leur conduite et leur avait prédit la vengeance divine ; mais ce jour-là, qui était un jour de fête, il fut tellement suffoqué par l'odeur de crime et d'adultère qui, disait-il, s'exhalait des deux coupables, qu'il prit la résolution de ne pas attendre la vengeance de Dieu. Comme la fête était finie, il suivit la femme alors qu'elle sortait du monastère et, d'un ton inquisiteur, lui demanda combien elle avait reçu du prêtre pour être venue au couvent en ce jour de fête, car la venue au couvent servait de prétexte à tromper le mari. Le prêtre, qui s'était approché, protesta de son innocence : il n'y avait entre lui et la femme que des rapports de frère à sœur. Schnoudi fut outré de tant d'hypocrite assurance ; il ordonna, dit l'auteur de sa *Vie*, à la terre de s'entr'ouvrir et d'engloutir les coupables, comme autrefois, Coré, Dathan et Abiron. La terre obéit ; mais ce que l'auteur n'avait pas dit bien clairement, c'est que la terre ne s'était ouverte que sous la pioche et que Schnoudi avait préalablement assommé le prêtre et sa prétendue complice. Le fait était grave et Schnoudi fut cité à

Digitized by Google

comparaître devant le tribunal du gouvernement grec, à Antinoé. Pour se justifier, il cita l'exemple du prophète Samuel qui avait poignardé Agag, roi des Amalécites : il avait fait comme Samuel ; on ne pouvait donc rien lui reprocher, car ce qui avait été louable chez le prophète ne pouvait être blâmable en lui, Schnoudi. Le gouverneur grec lui fit voir que telle n'était pas sa croyance et le condamna à mort [1].

Ce fait montre mieux que tout raisonnement le phénomène intellectuel qui s'était passé dans l'esprit des populations grossières de l'Égypte à propos de la révélation des Écritures juives. Il n'est pas isolé et, dans un autre ordre d'idées, de semblables faits sont innombrables. Rien n'est plus fréquent dans les livres hébreux que les miracles les plus extraordinaires, le plus souvent, il faut l'avouer, pour des causes importantes, et non pour un simple amusement. Les Coptes ne prirent pas la peine de faire cette distinction : Josué avait arrêté le soleil, les moines l'arrêtaient aussi quand bon leur semblait, pour achever leur prière ou leur ouvrage. Ils ne se demandaient pas si un semblable arrêt eût bouleversé l'univers et si leur propre satisfaction était bien d'un poids assez grand pour l'emporter ainsi sur la création entière ; non, ils se disaient que rien de mal n'était arrivé au monde du miracle de Josué, qu'à tout prendre ils valaient bien Josué, puisqu'ils étaient chrétiens et moines, et le miracle s'opérait. De même pour transporter des montagnes, la chose était des plus simples. On disait à la montagne : Ote-toi d'ici et va te jeter dans le Nil, et la chose était faite. Un moine tentait même de le faire uniquement pour s'assurer si la montagne obéirait, mais il arrêtait la masse qui s'ébranlait au moment où on lui faisait observer que la montagne pourrait obstruer le Nil et priver ainsi l'Égypte des bienfaits de l'inondation. A vrai dire, ce sont là des puérilités, mais les Coptes ont toujours

1) Je dois rassurer les lecteurs qui s'intéresseraient à Schnoudi : au moment où il allait être décapité, ses moines l'enlevèrent de vive force.

Digitized by Google

été enfants, malgré l'antiquité de leur race, et ils ont porté les jeux de l'enfance jusque dans les choses les plus élevées de la religion et les problèmes les plus ardus de la destinée humaine.

Mais ce n'était pas assez pour les Coptes d'avoir toute une série de livres donnés comme révélés : persuadés qu'ils ne pouvaient mieux reconnaître le souverain pouvoir de la divinité qu'en lui faisant opérer une foule de miracles, et sa véracité infinie qu'en lui faisant jouer un rôle, plus ou moins noble, dans des récits tout entiers sortis du cerveau égyptien et imités, autant que possible, des livres reconnus comme canoniques, les auteurs coptes inondèrent l'Égypte d'une foule de rêveries béates quand elles n'étaient pas stupides et leur donnèrent les noms pompeux de *Révélations*, d'*Évangiles*, d'*Apocalypses*. Il est de notoriété publique qu'au cours des quatre premiers siècles de notre ère le monde romain et chrétien fut envahi par une foule d'œuvres sans valeur, sur lesquelles la crédulité humaine se jeta comme sur une nourriture désirable, heureuse de satisfaire ainsi un ardent désir de croire. L'Égypte, à mon avis, fut la grande officine des œuvres apocryphes de cette époque. Dès le commencement du IIe siècle, ce besoin effréné de produire et d'élucubrer avait donné naissance aux œuvres extraordinaires des gnostiques, de Basilide et de Valentin. Peut-être quelques ouvrages de ce dernier nous sont-ils parvenus. Ce n'est pas certain; cependant les œuvres coptes qui renferment les traités gnostiques auxquel je fais allusion, qu'ils soient ou non de Valentin, sont bien un témoignage éclatant de ce que pouvaient être ces chimériques compositions. Les œuvres gnostiques furent suivies des *apocryphes*, Évangiles ou Apocalypses; mais, à en juger d'après les fragments qui nous sont parvenus, c'est surtout les récits dans le genre des Évangiles qui eurent la vogue en Égypte.

Ces récits, maintenant perdus pour la plupart, peuvent se reconstituer pour un certain nombre d'après les fragments coptes qui nous sont parvenus ou les traductions arabes faites

Digitized by Google

sur les manuscrits coptes. Ils sont remplis d'étrangetés et de bizarreries offrant quelquefois des tableaux assez puissants, comme le récit de la mort de saint Joseph, mais toujours marqués aux endroits les plus pathétiques au coin du génie égyptien, c'est-à-dire mêlés de naïvetés et de plaisanteries anodines, de jeux de mots puérils et de descriptions réalistes qui laisseraient peut-être bien loin derrière elles les œuvres naturalistes modernes. L'esprit humain n'a presque rien à gagner à la lecture de semblables œuvres. Elles nous servent cependant à connaître les idées religieuses qui avaient cours parmi les auteurs, et la vogue qu'elles eurent pendant longtemps est une preuve assez claire que ces idées étaient partagées par la grande masse du peuple. Ce n'est certes pas en Égypte que l'épithète d'apocryphes enlevait toute valeur à un ouvrage. Pourvu que l'ouvrage fût édifiant et à condition qu'il fût donné comme l'œuvre d'un homme connu par ailleurs, apôtre, saint ou martyr, on le recevait sans difficulté, on le lisait avec ardeur, on le citait à l'égal des Évangiles canoniques et personne ne s'en montrait scandalisé [1]. A quoi bon distinguer, en effet, entre un livre authentique ou apocryphe? Les Coptes ne pouvaient-ils donc aussi bien faire que des Juifs? D'ailleurs ils ne faisaient que glorifier Dieu et émettre leurs idées. Ces idées qu'on a trop souvent traitées de gnostiques sont des idées d'origine purement égyptienne.

Un autre effet de la croyance à la divinité des Écritures fut l'émulation étonnante qui s'empara des moines égyptiens à la lecture des vies d'Élie et d'Élisée, des autres prophètes et de Jean le Baptiste. Ces hommes extraordinaires furent pour eux le type parfait à réaliser. Parmi les moines les plus célèbres, il n'en est pas un qui ne soit appelé quelquefois nouvel Élie, nouvel Élisée d'un nouvel Élie, etc. Élie, Élisée et Jean le Baptiste sont presque toujours mis sur le même

1) On rencontre quelquefois dans les œuvres coptes des citations des Évangiles que l'on ne peut retrouver dans le Nouveau Testament. J'en conclus qu'ils ont cité les évangiles apocryphes.

Digitized by Google

pied et ne sont jamais séparés les uns des autres. Chaque moine choisissait parmi eux son patron spécial, et, s'il se sentait assez fort pour supporter double charge, il prenait deux patrons au lieu d'un. On les eût nécessairement fort embarrassés si on leur eût demandé ce qu'ils comptaient imiter de préférence dans la vie d'Élie, d'Élisée ou de Jean le Baptiste : ils n'en savaient évidemment pas plus sur ces saints personnages que nous n'en savons nous-mêmes, c'est-à-dire fort peu de chose, si l'on excepte les rapports des premiers avec les rois d'Israël. Mais cette ignorance leur importait peu ; ils savaient que ces trois héros de la foi avaient vécu dans le désert, et leur facile imagination suppléait à ce qu'ils ignoraient. Ils en étaient d'autant plus charmés qu'on ne pouvait les convaincre d'erreur, puisque l'ignorance était universelle. Aussi il semble bien qu'il ait existé en Égypte des vies apocryphes d'Élie et d'Élisée[1] : la chose est certaine pour Jean le Baptiste[2].

Les fondateurs d'ordres furent sans doute les propagateurs les plus actifs de cette dévotion extraordinaire pour des saints dont on ne connaissait guère que le nom ou certaines actions extérieures n'ayant aucun rapport avec la vie monacale, cénobitique ou érémitique. On voit dans la vie de Schnoudi que ce célèbre moine ne se contentait pas de proposer ces grands hommes, comme il disait, à l'imitation de ses moines, il invitait les trois types du monachisme à visiter son monastère afin d'édifier ses moines; il prévenait même ceux-ci de la visite merveilleuse, mais il prenait en même temps soin de prescrire le silence le plus absolu et ordonnait de baisser la tête pour recevoir la bénédiction des visiteurs. A l'heure dite, Élie, Élisée et Jean le Baptiste, chacun avec son attribut spécial, le premier avec sa barbe, le second avec

1) J'ai trouvé un fragment de la vie d'Élie dans un parchemin appartenant à lord Crawford.

2) Cette vie existe dans les deux dialectes au musée de Turin et à la bibliothèque vaticane : si elle n'est pas publiée, M. Rossi la publiera prochainement.

Digitized by Google

sa tête chauve, le troisième avec son sayon de poils de chameau, tous les trois entourés d'une lumière indescriptible, arrivaient et passaient au milieu des frères silencieux et courbant la tête. Le tour était facile à jouer et Schnoudi fit de même pour David, le psalmiste royal, couronne en tête et revêtu d'un splendide manteau. De pareils miracles étaient faciles à faire pour un thaumaturge de la force de Schnoudi. Ce n'était pas assez pour lui de réaliser le type d'Élie, d'Élisée et de Jean le Baptiste, il devait s'élever jusqu'au type de Moïse lui-même, le premier et le plus grand des prophètes.

Personne ne sera surpris, je pense, d'après ce qui précède, que les Coptes ayant une foi aussi aveugle dans les Écritures se soient empressés d'en apprendre une grande partie par cœur. Les Égyptiens, de tout temps, ont été doués d'une merveilleuse mémoire, leurs descendants actuels n'ont certes pas dégénéré sous ce rapport : ils savent une quantité vraiment extraordinaire de chants d'église, de livres de l'Écriture, de pièces de toute sorte, et leur mémoire ne connaît pas la plus légère défaillance. Les moines ont fait de même. Un moine qui n'aurait pas su tout d'abord le psautier en entier par cœur, quand même il eût ignoré complètement l'art de la lecture, n'eût pas été digne de ce nom, à moins d'être un héros de vertu comme celui qui mit dix-huit ans à apprendre un verset : il est vrai que par apprendre il entendait vivre conformément à la doctrine contenue dans le verset. Avec et après les Psaumes, on apprenait encore un ou deux Evangiles, celui de saint Mathieu, de saint Luc et quelquefois de saint Marc de préférence, rarement celui de saint Jean, trop idéal et touchant à peine à l'humanité. Venaient ensuite les douze petits Prophètes que l'on apprenait par cœur en douz jours : si la mémoire ne se montrait pas assez fidèle, on avait un bon moyen pour la corriger ; on se plaçait dans un endroit bien exposé au soleil, pieds nus sur le sable brûlant, on s'attachait une grosse pierre au cou et l'on ne bougeait pas avant de s'être mis son prophète dans la tête ; aujourd'hui, les enfants des écoles coptes, pour apprendre leurs leçons, crient tous

Digitized by Google

à tue-tête et se donnent de grands coups de poing dans la poitrine. Les Psaumes, un ou deux Évangiles, les douze petits Prophètes, voilà quelle était la portion des Écritures qu'un moine ordinaire devait savoir; les plus forts et les plus vertueux, comme Schnoudi, savaient l'Écriture presque entière, sans compter un nombre considérable de passages des homélies célèbres.

Ainsi armé contre les tentations de l'ennemi, le Copte trouvait dans l'Écriture sa foi et les armes dont il avait besoin pour se défendre. On concevra facilement dès lors que sa foi soit resté en quelque sorte à l'état rudimentaire et que son culte s'en soit ressenti. Au fond, le Copte n'admit des dogmes du christianisme que ceux qui lui semblaient ressortir des textes scripturaires, le dogme de la Trinité et celui de l'Incarnation. Il ne se donna guère la peine de les comprendre et se hâta de les façonner à la tradition de l'ancienne Égypte; mais cependant il les accepta. Quant aux sacrements, il se conduisit exactement de la même manière; il connut le Baptême, l'Eucharistie et l'Ordre. Par le Baptême, il devenait chrétien; par l'Eucharistie, il se nourrissait du corps et du sang de Jésus-Christ; par l'Ordre, il devenait prêtre, trois choses qu'il n'avait pas trouvées dans sa vie précédente; mais, comme auparavant il s'était marié, avait vécu dans toute la vigueur de son tempérament et était mort dans l'attente de la récompense éternelle, il ne crut point nécessaire d'avoir d'autres sacrements. La Confirmation, la Pénitence, le Mariage, en tant que sacrements, lui furent d'abord inconnus; il faut peut-être en dire autant de l'Extrême-Onction, du moins on ne voit rien de semblable dans le récit de la mort des grands saints. Quant au Mariage, l'habitude se prit de bonne heure de le bénir; mais fût-il élevé à la dignité de sacrement? je l'ignore. On pourrait en trouver une preuve dans la monogamie, si la monogamie n'avait été de tout temps la loi de l'Égypte[1]. La Confirmation et la Confession sont toujours de-

1) Il ne faudrait pas croire cependant que le mariage chrétien soit aussi

Digitized by Google

meurées inconnues; en revanche la circoncision est toujours pratiquée, même pour les femmes, et certaines prescriptions de la loi mosaïque sur les aliments sont toujours en vigueur [1].

Cette foi en l'Écriture a été de tout temps caractérisée chez les Coptes par le manque le plus complet de critique. Ils prenaient tout au pied de la lettre et ne surent jamais, selon le conseil de l'apôtre, distinguer entre la lettre qui tue et l'esprit qui vivifie. Aussi quelquefois ils se montraient scandalisés, avec quelque droit il faut l'avouer; ils ne pouvaient, en particulier, comprendre certaines paroles de l'Ecclésiaste, et toute l'éloquence de Schnoudi était requise pour leur enlever leurs scrupules. D'autres fois ils bâtissaient tout un système de conduite sur un texte qu'ils ne comprenaient pas et se montraient alors aussi entêtés dans leur propre sens que s'ils eussent reçu eux-mêmes la parole de Dieu. Il y a dans l'Écriture un verset où l'on rencontre ces paroles : « J'arracherai de leurs dents l'iniquité... [2]; » les moines de Schnoudi y virent un moyen facile de se garder du péché. Ils se procurèrent de petites limes et se curèrent les dents à qui mieux mieux. Devant cette faiblesse d'esprit, Schnoudi se mit dans une violente colère contre les prévaricateurs, il prononça à leur sujet une de ses plus mordantes homélies et leur conseilla de se

strict chez les Coptes qu'en Occident. Cette année même, comme je me trouvais un jour au divan du patriarche en compagnie de plusieurs membres importants de la communauté copte, je fus fort surpris d'en voir tout à coup deux se jeter aux pieds du patriarche, lui baiser la main, le supplier ardemment et avec des larmes dans la voix. Le patriarche répondait avec une sainte colère, je présume : le fait est qu'il était irrité. Il s'agissait d'une femme qui s'était mariée dans la pauvreté. Sa pauvreté lui ôtant le moyen d'élever sa famille, elle avait quitté son mari et avait vécu avec un autre copte très riche auquel elle avait donné des enfants. Devenue vieille, elle voulait retourner près de l'époux de sa jeunesse. Le patriarche refusait, mais bientôt son ardeur tomba, il promit d'aller visiter la femme et d'arranger l'affaire.

1) Je crois qu'on doit plutôt attribuer la persistance de ces pratiques à la tradition purement égyptienne. Il ne serait pas très facile autrement de comprendre que l'observance de ces prescriptions se soit introduite en Égypte avec le christianisme qui ne tarda pas à les abolir.

(2) Zachar., IX, v. 47.

Digitized by Google

faire plutôt arracher toutes leurs dents ; ils seraient alors assurés de ne plus avoir d'iniquités lorsqu'ils n'auraient plus de dents. Cette belle doctrine n'empêchait pas Schnoudi, le cas échéant, de faire de même. Il faisait même plus et, malgré cette étroiesse d'esprit qui portait à tout prendre dans le sens littéral le plus strict, Schnoudi et tous les moines se permettaient avec la parole de Dieu d'étranges libertés. Jésus avait dit à la Samaritaine : « Le temps viendra où l'on n'adorera le Père ni sur cette montagne, ni à Jérusalem [1] » ; Schnoudi, voulant attirer les aumônes à l'église de son monastère, ne craignait pas de citer les paroles du Christ de la manière suivante : « Le temps viendra où l'on n'adorera plus Dieu à Jérusalem, mais sur cette montagne ; » la montagne, c'était celle d'Athribis, près de laquelle il avait construit son couvent qui existe aujourd'hui. Je pourrais citer une foule d'autres traits semblables. Il ne faut pas cependant voir dans cette liberté qui frisait le mensonge et la plus insigne fausseté, une contradiction avec l'amour et la révérence dont je parlais tout à l'heure ; c'est, au contraire, un effet tout particulier du caractère égyptien. J'ai fait remarquer plus haut que l'Égyptien antique et le Copte moderne croyaient avoir un droit sur Dieu lui-même lorsqu'ils le priaient : c'est ici un nouveau phénomène provenant de la même cause. Si le droit existait sur Dieu, à plus forte raison sur sa parole : d'ailleurs la fin ne justifiait-elle pas les moyens? Mais c'est là une question toute de morale et je dois m'en tenir au dogme.

Je ne dois pas oublier, en terminant ces considérations, de dire que de même que les paroles de Thoth, bien et dûment copiées sur un rouleau de papyrus préservaient de tous les maléfices, de même les paroles de l'Écriture, surtout des Évangiles, avaient le même effet. On employait à volonté les unes et les autres : les recettes magiques trouvées en grand nombre dans les monastères le montrent surabondamment. Ces recettes dérivaient en droite ligne des antiques rituels

1) Johan., IV, v. 21.

Digitized by Google

magiques. Quand on se servait de l'Évangile, et l'on s'en servait souvent, on avait surtout recours au célèbre passage qui termine l'Évangile selon saint Marc. Un jour que Pisentius avait vu un énorme dragon dans le désert (c'était un serpent déjà mort), il envoya son disciple le voir. Celui-ci avait peur. Pisentius lui reprocha sa frayeur et son manque de foi : « N'as-tu pas, lui dit-il, les paroles de l'Évangile qui te prémunissent contre tous les dangers? » Ces paroles sont les suivantes : « Ceux qui croiront en mon nom chasseront les démons, parleront de nouvelles langues, prendront les serpents et, s'ils boivent quelque poison, n'en ressentiront aucun mal [1]. »

Mais c'est assez parler de magie, car il m'en faudra parler plus loin, en traitant de la question du surnaturel dans les croyances et la vie du peuple chrétien d'Égypte.

(*A suivre.*) E. AMÉLINEAU.

1) Marc, XVI, v. 17-18.

Digitized by Google

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

SA MÉTHODE ET SON ROLE

D'APRÈS LES TRAVAUX RÉCENTS

DE

MM. MAURICE VERNES, GOBLET D'ALVIELLA ET DU P. VAN DEN GHEYN

Le P. van den Gheyn. La science des religions. Essai historique et critique dans *La Controverse et le Contemporain* (livr. des 15 juin, 15 juillet et 15 octobre 1886).

Maurice Vernes. L'Histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions. Son enseignement en France et à l'étranger. Paris, Leroux, 1887; in-12, de 281 p.

Comte Goblet d'Alviella. Introduction à l'histoire générale des religions. Résumé du cours public donné à l'Université de Bruxelles en 1884-1885. Bruxelles, Muquardt; Paris, Leroux, 1887, gr. in-8 de VIII et 176 p.

S'il était vrai, dans le monde scientifique comme dans le monde industriel, que pour réussir il faut attirer l'attention en faisant parler de soi, l'histoire des religions n'aurait pas à se plaindre de cette fin d'année. Les publications destinées à en faire ressortir les progrès et à discuter la méthode qui doit présider à ses travaux se succèdent avec une rapidité extraordinaire et témoignent tout au moins qu'elle est désormais bien vivante. Au fur et à mesure de leur apparition nous avons signalé et le plus souvent discuté dans cette *Revue* les écrits des mythologues, philologues et anthropologistes, qui préconisent des méthodes différentes comme autant de panacées propres à faire le salut de notre jeune discipline, et

Digitized by Google

dans nos chroniques bi-mensuelles nous nous sommes efforcé de tenir nos lecteurs au courant de tout ce qui a fortifié l'organisation de l'histoire des religions dans les divers pays. L'apparition presque simultanée des trois traités dont nous avons énoncé les titres au commencement de cet article nous prouve que, loin de diminuer, la sollicitude des auteurs pour le sort de l'histoire religieuse générale tend, au contraire, à s'accroître encore. Défenseurs de la première heure et convertis de la veille, amis par inclination ou par nécessité se rencontrent dans la même assurance que l'enseignement de l'histoire des religions est désormais établi d'une manière définitive dans les vastes cadres de la science moderne. Il ne s'agit plus pour eux de discuter son droit à l'existence. Ils sont bien plutôt préoccupés de l'esprit qui prévaudra dans le nouvel enseignement, de la méthode que l'on y appliquera, des tendances qui animeront ses futurs maîtres et des conséquences qu'il entraînera soit dans le monde universitaire, soit dans la société en général.

En résumant très rapidement ces ouvrages et en présentant à leur occasion quelques réflexions sur les questions pendantes, nous dresserons une sorte de bilan de la situation actuelle de l'histoire des religions.

I

Le P. van den Gheyn, de la Compagnie de Jésus, s'est proposé de faire connaître aux lecteurs de la revue catholique, *La Controverse et le Contemporain*, l'histoire du développement qu'a pris en ces derniers temps l'histoire comparée des religions. Il est qualifié pour en parler, car il a lui-même publié des travaux de philologie et de mythologie comparées qui ont été l'objet de certaines critiques dans cette *Revue*, mais qui ont néanmoins rencontré un accueil favorable auprès de plusieurs hommes compétents[1]. Il ne saurait médire d'une science qu'il cultive lui-même et à laquelle travaille un homme pour lequel il professe une grande admiration, Mgr de Harlez. Mais s'il n'en veut pas à la science, il n'est pas tendre pour la majorité de ceux qui la représentent actuellement. Ce n'est pas, il est vrai, aux personnalités qu'il s'en prend. Alors même qu'il

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIII, p. 222 et suiv. ; cf., [illegible].

Digitized by Google

eût été de bon goût d'éviter certaines appréciations et certains jugements un peu sommaires sur la valeur scientifique de tel ou tel hiérographe, il est évident pour tout lecteur impartial que le P. van den Gheyn poursuit en eux, moins leurs prétendues erreurs historiques que leurs convictions philosophiques et la tendance même qu'ils impriment à l'histoire des religions. En nous offrant une revue, claire et bien menée, des institutions et des ouvrages dans lesquels cette histoire a trouvé son expression la plus récente, il n'a d'autre but que de montrer comment la mythologie comparée et l'histoire des religions « sont devenues, aux mains de l'incrédulité moderne, une arme de combat redoutable contre la révélation et ses dogmes fontamentaux. » (T. VII, p. 161-162.)

Il paraît que le grand essor de l'histoire des religions dans les dernières années est dû au triomphe du rationalisme en pays protestant (p. 168). Nous n'entrerons pas dans la discussion de cette thèse qui nous entraînerait sans doute vers un ordre de considérations auquel la *Revue de l'histoire des Religions* entend rester étrangère. Nous nous bornerons à déclarer que, si le P. van den Gheyn avait raison sur ce point, il faudrait faire au rationalisme protestant grand honneur d'avoir contribué de la sorte à l'élargissement des études religieuses et d'avoir fondé une science à laquelle s'intéressent dès à présent des hommes aussi peu suspects d'hérésie que l'abbé de Broglie, Mgr de Harlez, le P. Cesare di Cara et le P. van den Gheyn lui-même.

L'auteur des articles que nous analysons n'est pas à tel point absorbé par la réfutation des doctrines historiques, philosophiques ou théologiques de MM. Tiele et Albert Réville, qu'il ne trouve l'occasion de parler du *Musée Guimet*, des *Annales* et de la *Revue de l'histoire des Religions*. Nous ne pouvons dissimuler que cette dernière le préoccupe d'une façon particulière. Il veut bien nous décerner le nom d'organe attitré de la nouvelle science, et quoiqu'il ait constaté de louables efforts pour donner à l'œuvre un caractère de plus grande impartialité depuis que j'ai l'honneur de la diriger, il n'en conclut pas moins que nous sommes très dangereux. Qu'était-ce donc, je vous prie, avant nos efforts pour être plus impartiaux? La nouvelle section des sciences religieuses à l'École des Hautes-Études ne lui dit rien non plus qui vaille. Des noms comme ceux de M. Havet, de M. Albert Réville, de M. Maurice Vernes ne sauraient trouver grâce à ses yeux. Les philosophes qui,

Digitized by Google

en Italie, s'occupent d'histoire des religions, et surtout notre honorable collaborateur, M. le comte Goblet d'Alviella, en Belgique, ne sont pas mieux traités.

Il reste cependant une consolation au P. van den Gheyn, celle de pouvoir terminer ses articles en reproduisant presque sans restriction le jugement émis sur l'histoire des religions par M. Maurice Vernes, dans un article de la *Revue Critique* dont nos lecteurs ont eu connaissance l'année dernière (t. XII, p. 170 et suiv.). D'accord avec M. Vernes, il estime que tout ce qui a été fait jusqu'à présent dans le domaine de l'histoire des religions ne vaut pas grand'chose. L'œuvre a été mal conduite ; il faut la reprendre dans un autre esprit, avec une meilleure méthode. L'accord entre les deux critiques ne va pas plus loin, il est vrai. L'histoire des religions telle qu'elle est traitée actuellement est avec eux dans la situation de ces ministères qui tombent sous une coalition d'extrême-droite et d'extrême-gauche. La majorité qui les renverse est radicalement divisée, lorsqu'il s'agit de les remplacer. M. Vernes, — nous le verrons plus loin, — veut réduire l'histoire générale des religions à un pragmatisme critique, en dehors de tout système, de toute considération générale, voire même de tout principe philosophique. Le P. van den Gheyn et les historiens de son école veulent, au contraire, substituer à l'esprit de complète indépendance scientifique dont les représentants les plus marquants de l'histoire des religions sont actuellement animés, un esprit de soumission à l'égard de la théologie officielle. L'histoire, telle que la comprend M. Vernes, devient un catalogue ; entre les mains du P. van den Gheyn, elle devient une apologétique.

Un grand nombre de nos collaborateurs pensent qu'elle ne doit être ni l'un ni l'autre. Il est arrivé à quelques-uns d'entre eux d'énoncer l'opinion que les historiens qui se soumettent à une autorité religieuse infaillible — quelle qu'elle soit, catholique, protestante, bouddhiste ou musulmane — manquent de la liberté d'esprit nécessaire pour reconstituer avec impartialité tous les faits de l'histoire religieuse qui touchent de près ou de loin à leur foi. C'est une opinion qui peut se soutenir. Mais il n'est jamais venu à l'esprit de personne, dans le cercle des collaborateurs de cette Revue, d'interdire l'histoire des religions aux catholiques, comme le prétend le P. van den Gheyn.

Je tiens tant à ne pas laisser s'accréditer une pareille opinion

Digitized by Google

que pour une fois je m'écarte de la règle que nous nous sommes imposée d'exclure de cette Revue tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique. Nous nous trouvons ici en cas de légitime défense. Il y a parmi nos collaborateurs des libres penseurs sans aucune religion, des libres penseurs protestants, des protestants orthodoxes, des israélites, des catholiques, et je crois même de très bons catholiques ; mais je déclare au P. van den Gheyn que jamais je ne me suis préoccupé de leurs convictions religieuses, pas plus qu'ils ne s'inquiètent des miennes. Il règne chez nous une complète liberté. Nous ne sommes inféodés à aucun parti, à aucune confession, à aucune école philosophique, à aucun système. Nous accueillons également volontiers les travaux des folkloristes et ceux des partisans les plus exclusifs de la méthode philologique, et si demain Mgr de Harlez ou M. l'abbé de Broglie nous faisaient l'honneur de nous envoyer un article qui ne fût ni dogmatique, ni apologétique, mais simplement historique, nous l'accueillerions très volontiers, tout comme nous accueillerions, dans les mêmes conditions, un article de M. Hovelacque ou de M. Eugène Véron. Voilà — puisqu'il faut mettre les points sur les *i* — les principes dont nous nous inspirons à la *Revue de l'histoire des Religions*. Bien loin d'interdire l'histoire des religions aux membres du clergé catholique, nous sommes très heureux de les voir y prendre goût et nous applaudissons à l'exhortation que le P. van den Gheyn leur adresse, d'accord avec Mgr de Harlez, pour les encourager à se consacrer davantage à l'étude de l'histoire religieuse générale (livr. du 15 oct., p. 275). Quand l'exactitude historique nous paraîtra compromise dans leurs travaux par leurs opinions dogmatiques, nous le dirons, tout comme ils seront parfaitement en droit de nous reprocher les erreurs qui résulteraient, dans nos travaux, de nos opinions religieuses ou philosophiques. C'est justement par l'élimination de ces éléments étrangers que l'histoire se constitue dans sa pureté. Elle ne peut pas vivre sans une liberté complète. Tant pis pour ceux qui ne peuvent pas s'accoutumer de la liberté scientifique, à quelque parti qu'ils appartiennent !

II

Les deux livres de MM. Vernes et Goblet d'Alviella nous transportent dans une autre atmosphère que celle où se meut le P. van den Gheyn. Nous y retrouvons bien encore des considérations sur

Digitized by Google

l'esprit qui doit animer l'historien des religions et sur les rapports de l'histoire religieuse générale avec l'enseignement ecclésiastique ; mais elles n'occupent plus qu'une place secondaire dans les préoccupations des auteurs. Il s'agit ici avant tout de discussion sur la méthode, sur les conditions de l'histoire des religions, sur les classifications des religions et sur le rôle de cette histoire dans l'instruction publique.

L'ouvrage de M. Vernes se compose de deux parties : la première inédite, la seconde consistant en réimpressions d'une série d'études déja publiées de M. Vernes lui-même ou de quelques-uns de ses correspondants les plus notables. M. Vernes pense avec raison que la phase de création de l'histoire des religions est passée. L'histoire religieuse ou *hiérographie* « s'est fait sa place au soleil et, en dehors d'un petit nombre d'esprits malveillants, l'on reconnaît aujourd'hui qu'il y a lieu de grouper et d'étudier concurremment l'ensemble des données que nous possédons sur les idées et les pratiques religieuses des différents peuples » (p. 2). Désormais elle est entrée dans la phase d'organisation ; de nouveaux devoirs s'imposent à ceux qui la cultivent. C'est à la détermination de ces nouveaux devoirs que sont consacrés les chapitres inédits sur l'objet, l'esprit et la méthode de l'histoire des religions, sur le classement des religions, ainsi que la reproduction de la leçon sur les abus de la méthode comparative dans l'histoire des religions par laquelle M. Vernes a inauguré son cours d'histoire des religions sémitiques à l'École des Hautes-Études. Nos lecteurs connaissent déjà les idées de M. Vernes à ce sujet par l'analyse que nous avons donnée de cette leçon d'inauguration dans l'une de nos précédentes chroniques (voir t. XIII, p. 380 et suiv.). Il nous semble, toutefois, que dans les deux chapitres nouveaux ajoutés par l'auteur en tête du livre que nous analysons, il a formulé sa pensée sous une forme moins absolue qui ne lui est point défavorable. Il veut bien reconnaître que la méthode historique ou critique dont il recommande l'application à l'histoire des religions n'est pas absolument inconnue à ses collègues en hiérographie et que, depuis longtemps déjà, elle a été mise en pratique avec succès par plusieurs d'entre eux. Bien plus, tout le monde lui paraît d'accord sur cette question de méthode, au moins en théorie. Malheureusement la pratique ne répond pas toujours à la théorie (p. 28 et suiv.). Ici nous sommes complètement du même avis que M. Vernes et nous le félicitons de

Digitized by Google

réclamer avec insistance une plus grande fidélité à la méthode rigoureuse de l'histoire scientifique.

Nous constatons aussi avec plaisir que l'auteur a tempéré son jugement sur la valeur et la signification du folk-lore dans l'histoire des religions. Tandis que dans son article de la *Revue Critique* (n° du 28 sept. 1885) il considérait le folk-lore comme une étude étrangère à l'histoire des religions, dans le présent livre il reconnaît que « les partisans du folk-lore apportent à notre connaissance des pratiques religieuses une utile contribution » (p. 33), et se borne à protester contre l'assimilation de l'histoire des religions soit à la mythologie comparée, soit au folk-lore. Sur ce point encore nous sommes de la même opinion.

A la suite des trois chapitres que nous venons de mentionner, M. Vernes a réimprimé plusieurs articles qu'il a publiés ici-même sur l'histoire des religions aux différents degrés de l'enseignement public (t. III, p. 1 et suiv.), sur une proposition de M. Paul Bert relative à l'enseignement de l'histoire des religions (t. VI, p. 123 et suiv.) et sur un projet de transformation des facultés de théologie (*ibid.*, p. 257 et suiv.). Dans un septième chapitre nous trouvons l'opinion de divers publicistes sur l'introduction de l'histoire religieuse dans l'enseignement public et l'énumération des consécrations pratiques grâce auxquelles cet enseignement a passé du domaine des *desiderata* dans celui de la réalité vivante. En appendice, l'auteur a ajouté deux articles de M. van Hamel et de M. Goblet d'Alviella sur l'enseignement de l'histoire des religions en Hollande et en Belgique et des programmes pour cours élémentaire et secondaire par MM. van Hamel et Hooykaas. Ces articles et ces programmes ont également paru dans la *Revue de l'histoire des Religions* (années 1880 et 1882).

La seconde partie du livre qui nous occupe ne nous apprend donc pas grand'chose de nouveau. Mais, en réunissant dans un même volume des écrits qui ont paru à diverses époques, M. Vernes nous fait toucher du doigt, pour ainsi dire, la continuité et l'énergie de ses efforts pour propager l'enseignement de l'histoire des religions. Tous ceux qui croient comme lui à l'utilité de cet enseignement lui doivent de la reconnaissance pour avoir si vaillamment lutté.

L'ouvrage de M. Goblet d'Alviella — très bien imprimé sur beau papier et relié selon la méthode anglaise — contient le résumé du

Digitized by Google

cours professé par notre honorable collaborateur de Bruxelles pendant l'année scolaire 1884-1885. Un avant-propos destiné à justifier le choix du sujet et la leçon d'ouverture sur les préjugés qui entravent l'étude scientifique des religions [1], servent d'introduction au cours. En appendice l'auteur a réimprimé un article de la *Revue de Belgique* sur la nécessité d'introduire l'histoire des religions dans l'enseignement public et publié une réponse aux objections qui ont été émises contre son cours, en particulier par M. l'abbé Colinet (dans la *Revue Générale*, mai 1886), et contre sa méthode par M. Vernes.

Le cours de M. Goblet est divisé en vingt et une leçons qui sont toutes abondamment remplies. C'est une introduction à l'histoire de *la* religion autant qu'à l'histoire *des* religions. M. Goblet a combiné dans un seul cours, d'une façon originale et dans son ensemble heureuse, les matières dont M. Albert Réville a fait deux cours distincts dans ses *Prolégomènes* et dans ses *Religions des peuples non civilisés*. A ceux qui trouveraient que l'abondance des matières nuit à l'étude approfondie des détails et qui se plaindraient de ce qu'il y ait trop de généralisation, il convient de rappeler que ce cours est destiné à des étudiants qui font des études générales, littéraires et historiques, non pas exclusivement à un petit nombre d'érudits ou de spécialistes qui se consacrent entièrement à l'histoire des religions.

M. Goblet commence par leur faire l'historique de l'histoire des religions et par leur exposer l'état de cette science à l'époque actuelle. Il définit les phénomènes religieux et passe en revue les classifications des religions. Il établit l'arbre généalogique des religions actuelles (voir ce curieux tableau à la p. 40) et montre qu'il convient de commencer l'histoire des religions par l'étude des croyances et des pratiques des peuples non civilisés, lesquelles se retrouvent, en partie, dans les traditions populaires des peuples civilisés. Mais, au lieu de décrire successivement les croyances et les pratiques propres à chaque peuple ou à chaque groupe ethnique de peuples non-civilisés, le professeur a préféré rassembler, dans des vues d'ensemble, les croyances et les usages rudimentaires qui se rapportent à un même objet, en empruntant ses matériaux aussi bien au folk-lore et à l'histoire des religions organisées qu'aux

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XI, p. 108.

Digitized by Google

religions des peuples non civilisés. Il nous expose ainsi, dans une série de leçons qui ont dû offrir le plus grand intérêt, la vénération des montagnes et des pierres, des eaux, des plantes et des arbres, des animaux, des phénomènes atmosphériques, du feu, des corps célestes, du ciel et de la terre, en combinant chaque fois les données qui lui sont fournies par les religions des non civilisés actuels avec celles des religions de l'antiquité et des traditions populaires contemporaines.

Après avoir épuisé la liste des objets matériels adorés par l'homme, M. Goblet décrit la vénération des esprits et des morts, les croyances relatives à la vie future, les diverses manifestations du culte aux degrés inférieurs du développement religieux, telles que la prière, la divination, les conjurations, le sacrifice, les symboles et les rites ; et, parmi les premières étapes de l'évolution religieuse, le fétichisme et l'idolâtrie. La sorcellerie l'amène à l'étude du sacerdoce, et l'analyse des éléments constitutifs du mythe, de sa formation et de sa déformation, le conduit jusqu'aux confins des mythologies constituées qui seront, sans doute, l'objet de cours ultérieurs. Les deux dernières leçons traitent des rapports de la religion avec la science et la morale chez les non-civilisés et, sous forme de résumé synthétique, des diverses hypothèses émises sur la forme primitive de la religion et sur l'évolution de ses formes ultérieures. M. Goblet critique l'hypothèse d'un monothéisme primitif et l'évhémérisme de M. Herbert Spencer. Il est partisan résolu du naturisme.

Il ne saurait être question ici de discuter avec l'honorable professeur les points de détail qui, dans un programme aussi riche et aussi varié, pourraient fournir matière à controverse, et il serait oiseux de lui demander pourquoi il a suivi tel ordre plutôt que tel autre dans la distribution de ses leçons. Je ne présenterai à ce sujet qu'une seule observation. Il me paraît regrettable que M. Goblet ait placé la description du naturisme et de l'animisme, en d'autres termes la physique et la psychologie inconscientes et naïves des non civilisés, dans la onzième leçon après avoir étudié la vénération de toutes les catégories d'objets naturels. Je ne vois pas comment il est possible de comprendre le culte de ces objets sans avoir une idée nette sur la conception des choses dans l'esprit du non civilisé.

Digitized by Google

III

La publication simultanée des deux livres de M. Vernes et de M. Goblet d'Alviella n'est pas entièrement le fait du hasard. Chacun d'eux a pris la plume pour répondre aux préoccupations de l'heure actuelle parmi les hiérographes. Il n'est pas étonnant que la même cause ait produit des effets analogues à Paris et à Bruxelles. M. Vernes et M. Goblet ont tous deux à cœur d'asseoir l'enseignement de l'histoire des religions sur une base solide et de lui imprimer une direction salutaire. Ils ont voulu montrer l'un et l'autre l'unité des principes qui ont inspiré chacun d'eux dans sa campagne passée en faveur de l'organisation de cet enseignement ; de là des deux parts des réimpressions d'articles déjà publiés. Ils ont profité de l'occasion pour se défendre contre ceux qui les ont critiqués. Tous deux nous disent : « voilà comment il faut faire à mon avis ». M. Goblet ajoute : « voici comment j'ai fait ». C'est là une première différence.

Une seconde différence ressort de la comparaison que chacun des deux auteurs nous permet d'établir entre ses articles passés et les pages qu'il a écrites récemment. M. Goblet, sous le coup des attaques dont sa leçon d'ouverture et son cours ont été l'objet, me semble avoir plutôt accentué son point de vue. M. Vernes, au contraire, a plutôt modéré ce qu'il avait énoncé autrefois, dans l'ardeur d'un zèle très recommandable, sous une forme peut-être trop absolue. Nous avons déjà eu l'occasion de le constater plus haut. Nous n'y reviendrions même pas si l'auteur, après les pages excellentes où il montre que l'historien des religions doit se tenir à l'écart de toute polémique religieuse et de toute apologétique, avec un sentiment de respect sympathique pour toutes les religions, en particulier pour celles où plongent les racines de notre propre société, ne s'était pas laissé entraîner à rendre le rationalisme seul responsable du détournement de la vérité historique au profit des préférences dogmatiques de l'historien. Que les rationalistes aient trop souvent accommodé l'histoire de manière à la faire cadrer avec leurs opinions philosophiques ou théologiques, nul ne le contestera. Mais qu'il faille imputer cette aberration au seul rationalisme, voilà ce qui constitue à son tour une erreur historique. Il n'est vraiment

Digitized by Google

pas nécessaire d'être bien familiarisé avec l'histoire de l'interprétation des textes sacrés pour savoir que, dans toutes les religions, les adversaires les plus acharnés du rationalisme ont sollicité les textes jusqu'à ce qu'ils y trouvassent la confirmation des doctrines qui leur paraissaient être orthodoxes.

M. Vernes, il est vrai, nous dira que nous ne nous entendons pas sur le sens du mot « rationaliste ». Pour lui le rationaliste est celui qui cherche moins à reconstituer les événements du passé, tels qu'ils ont été, qu'à montrer que les événements historiques ou les textes sacrés s'accordent avec sa propre manière de voir. (Voir p. 27, p. 105-107 ; *Revue de l'Histoire des Religions*, t. I, p. 10.) Il est regrettable que l'honorable écrivain, ordinairement si précis dans ses expressions, persiste à prendre ce mot dans un sens qu'il n'a jamais eu. Le terme « rationaliste » a une signification historique, et c'est provoquer une confusion inévitable de le prendre dans une autre acception qui ne se justifie en aucune façon. Pourquoi, en effet, appeler rationalistes ceux qui ont exploité l'histoire au profit de doctrines dans lesquelles l'autorité de la raison était expressément subordonnée à une autorité extérieure quelconque ?

Mais il y a plus. Nous applaudissons M. Vernes lorsqu'il affirme que le véritable historien n'a d'autre souci que de reconstituer la réalité des faits et d'en établir autant que possible la filiation, sans se préoccuper de leur accord avec un système. C'est l'évidence même. Il n'en est pas moins vrai que nous avons tous des systèmes, parce que l'esprit humain est ainsi fait qu'il ne peut pas penser sans systématiser. Les rationalistes, au sens historique du mot, c'est-à-dire les interprètes qui s'efforçaient de ramener les faits réputés surnaturels des traditions religieuses de tous les peuples à la condition d'événements naturels et conformes aux données de la raison, ont eu le grand tort de se laisser beaucoup trop dominer par leurs systèmes. Mais n'oublions pas, s'il vous plaît, que ces mêmes rationalistes ont été les premiers à affirmer les droits de la raison à exercer une critique rigoureuse sur les traditions du passé et que, dans l'histoire religieuse en particulier, ils ont puissamment contribué à l'extension de nos connaissances historiques. Je m'étonne que M. Vernes, qui cultive spécialement l'histoire d'Israel, ne se soit pas rappelé combien ils ont fait progresser la connaissance des antiquités d'Israel. Et ce qui est vrai des rationalistes l'est

Digitized by Google

aussi de tous les historiens à systèmes, non pas seulement dans l'histoire religieuse, mais dans tous les domaines de l'histoire et jusque dans les sciences naturelles. Les plus grands progrès dans la connaissance de l'histoire comme dans la connaissance de la nature ont été provoqués le plus souvent par des hommes qui cherchaient à démontrer une hypothèse d'une portée générale, en d'autres termes à corroborer un système par des faits. Ce qu'il y avait d'artificiel ou de forcé dans leur interprétation des faits n'a pas tardé à disparaître; depuis la Renaissance, en effet, les systèmes durent peu ; mais les découvertes positives que leurs auteurs ont faites, dans l'ardeur à trouver la confirmation de leur pensée, sont restées et ont augmenté d'autant le capital de la science à laquelle ils se sont consacrés.

L'aversion de M. Vernes pour ce qu'il appelle le rationalisme tient, d'ailleurs, à des causes plus profondes. Elle résulte, si je ne me trompe, de sa conception même de l'histoire. C'est sur ce point essentiel que je ne suis nullement d'accord avec lui. M. Vernes est un esprit éminemment critique. Voici comment il définit la tâche de l'historien dans le domaine de l'histoire religieuse en particulier ; « Cataloguer les documents, les textes et les faits relatifs aux différentes religions, soumettre chacun d'eux tour à tour à ce que je voudrais appeler un *épluchage* rigoureux, les dater et les classer le mieux qu'il est possible, en un mot amasser des matériaux de bonne qualité scrupuleusement vérifiés, qui pourront servir ultérieurement à des constructions plus ou moins considérables. » (P. 94). Ces instructions sont excellentes; mais elles sont incomplètes et, si l'on proscrit toute philosophie et toute vue d'ensemble de l'horizon intellectuel de l'historien, comme semble le désirer M. Vernes, elles sont inapplicables.

Il est évident que le premier souci de l'historien doit être de rechercher les documents historiques, en aussi grand nombre que possible, de les soumettre à une critique rigoureuse. Mais neuf fois sur dix il ne pourra exercer cette critique rigoureuse qu'en appliquant aux documents des critères qui lui seront fournis par la conception générale qu'il se fait de l'époque et du milieu auxquels chaque document est censé appartenir. Dans l'histoire des religions surtout il est impossible de procéder autrement. Si nous exceptons, en effet, l'histoire du christianisme pendant les quatre ou cinq derniers siècles, pour laquelle nous avons une abondance de docu-

Digitized by Google

ments sûrement datés et que nous pouvons contrôler en détail les uns par les autres, il n'y a pour ainsi dire pas une seule religion qui soit assez bien documentée pour que l'on ne soit pas obligé de juger les documents incertains d'après les conclusions auxquelles aboutit l'étude des documents certains, c'est-à-dire d'après l'idée générale que l'on se fait de l'évolution de la religion à laquelle ils appartiennent. C'est même là ce qui fait la valeur de la méthode critique. On part des renseignements clairs et bien datés et, fort des résultats obtenus ainsi, l'on juge les documents obscurs ou suspects. On va du certain à l'incertain. M. Vernes n'agit pas autrement lui-même. Quand il se déclare de plus en plus convaincu que le *Deutéronome* est le produit du VI^e^ et du V^e^ siècle et que le *Code sacerdotal* est l'œuvre des V^e^ et IV^e^ siècles (voir *Revue Critique* du 30 août), de quel droit assigne-t-il à ces documents une date et une valeur absolument différentes de celles qu'ils prétendent avoir? Tout simplement parce que l'étude des documents positifs du VII^e^ au V^e^ siècle lui a permis de se faire une idée à peu près nette de l'état religieux des Israélites pendant cette époque et de leur langage religieux ; partant de ce point solide, appliquant à la religion d'Israel les règles déjà vérifiées ailleurs par l'expérience, relatives à l'évolution des idées religieuses ou morales, des institutions et du langage, et comparant les données qui lui sont fournies par les documents hébreux, avec celles que lui fournit l'histoire des populations avec lesquelles Israel fut en relation, il aboutit à la conclusion rationnelle que le *Deutéronome* et le *Code sacerdotal* ne peuvent remonter ni à la date ni à l'auteur auxquels ils prétendent remonter. La critique très savante de M. Vernes est toute pénétrée de principes philosophiques et d'idées générales qui lui sont fournies par l'histoire comparée ; mais, à lire ses instructions sur la méthode, il semblerait que M. Vernes fait de la philosophie sans le savoir. Qu'il demande toutefois au P. van den Gheyn ce que celui-ci en pense! Partant d'un point de vue philosophique tout opposé, celui-ci dira que la critique de M. Vernes repose sur des *a priori* et sur un ensemble de conceptions générales fausses. Nous ne partageons pas cet avis, cela va sans dire, car nous faisons grand cas de la critique de M. Vernes. Mais l'opinion d'un tiers est toujours bonne à entendre.

Ne médisons donc pas des idées générales ni de l'application des principes philosophiques à l'histoire. Il n'y a pas d'histoire, pas de

Digitized by Google

critique, en dehors de leur application. Proscrire la philosophie dans l'établissement d'une méthode, cela me paraît une tentative pour faire renier une mère par son enfant.

J'ai dit, en outre, que les instructions de M. Vernes me paraissaient incomplètes. Quand l'historien aura classé et catalogué les faits, il aura dressé un catalogue, il n'aura pas fait une histoire. Il faut éplucher, sans doute ; mais quand on a épluché il faut préparer les mets et les cuire ; autrement ils ne servent à rien. Dans l'histoire des idées et des sentiments, ce devoir s'impose plus que partout ailleurs à l'historien, et l'on voudra bien m'accorder que l'histoire des religions est avant tout une reconstitution des idées et des sentiments du passé. Les institutions ecclésiastiques, en effet, et les rites ne sont que l'expression sensible des idées qui leur ont donné naissance et n'ont d'autre but que de fortifier et de répandre celles-ci. Faire l'histoire d'une religion, ce n'est donc pas seulement classer un certain nombre de faits positifs ressortissant à cette religion ; c'est encore les faire revivre, montrer la signification qu'ils avaient pour les adeptes de cette religion, comment et pourquoi, en vertu de quelles raisons internes, ils se sont succédé dans un certain ordre ; c'est ressusciter l'âme du passé. Il faut, pour une pareille œuvre, que l'éplucheur de documents soit doublé d'un psychologue et — pourquoi ne le dirais-je pas ? — qu'il sache par expérience ce qu'est un sentiment religieux ou une pensée religieuse. Autrement, fût-il le plus érudit du monde, il ne nous offrira jamais qu'une momie au lieu d'un organisme vivant.

Voilà pourquoi nous sommes entièrement d'accord avec M. Goblet d'Alviella sur l'utilité de commencer l'histoire des religions par l'étude des croyances et des pratiques des non civilisés. Cette étude, en effet, nous initie à la psychologie de l'homme inculte. L'étude des traditions populaires nous rend le même service. Combien y a-t-il de détails, même dans les religions plus développées, auxquels on ne comprendra jamais rien sans cette initiation préalable?

Est-ce à dire maintenant que nous recommandions de se faire d'abord un système et d'étudier les faits ensuite ? En aucune façon. Tout ce que nous avons voulu montrer, c'est que l'on a tort de proscrire de l'histoire la philosophie et les idées générales, c'est que *nolens volens* chacun de nous a son système, comme le mineur a sa lampe pour s'orienter dans les galeries obscures de la mine. Que

Digitized by Google

l'historien des religions prenne garde de ne pas se laisser dominer par son système, par ses idées philosophiques ou religieuses ! Rien de plus juste. Qu'il n'altère pas les faits et qu'il ne fausse pas l'interprétation des textes ! C'est là une question de loyauté intellectuelle, une obligation morale qui s'impose à tous. Il y a des intelligences malhonnêtes comme des consciences déloyales. Mais, sans philosophie, sans idées générales, l'historien n'interprétera rien du tout ; et sans psychologie, sans expérience religieuse individuelle, l'historien des religions n'interprétera jamais bien.

IV

MM. Vernes et Goblet d'Alviella critiquent tous deux les classifications des religions qui ont été présentées par les principaux hiérographes contemporains, et chacun d'eux en propose une nouvelle. Ni l'un ni l'autre des deux auteurs n'attache, d'ailleurs, une grande importance aux détails du classement des religions. M. Vernes en propose même deux différentes, la première disposée selon les cadres de la géographie et la succession des religions dans l'histoire, la seconde ne renfermant que les religions dont la connaissance importe à l'intelligence complète de la civilisation moderne. M. Goblet d'Alviella commence par adopter le principe de l'évolution religieuse pour établir ses premières divisions ; une seconde catégorie renferme les religions étrangères à notre développement historique ; la troisième et la quatrième ont pour principe la distinction des races, et le christianisme vient à part pour clore la série.

Ces diverses classifications n'ont pas de valeur interne ; elles sont purement empiriques et n'ont d'autre raison d'être que de faciliter la distribution des matières dans l'enseignement. Nous ne les discuterons donc pas. Les discussions sur ce point sont prématurées parce que les rapports de filiation des différentes religions sont encore trop mal connus, et pour certaines religions elles seront toujours oiseuses tant que l'on ne se décidera pas à reconnaître que sous un même nom se rangent des conceptions religieuses fort différentes. Le christianisme de Papias ou de Tertullien n'est évidemment pas la même religion que le christianisme de Thomas d'Aquin, et celui-ci n'a que des rapports assez éloignés avec le

Digitized by Google

christianisme d'un Channing ou d'un Schleiermacher. Il en est de même pour toutes les grandes religions. Dans quelque catégorie qu'on les range, il sera toujours possible de montrer qu'elles y figurent à tort.

Il nous paraît préférable de consacrer la fin de cet article à la question de l'enseignement de l'histoire des religions. Dans l'enseignement supérieur on peut considérer la cause de l'histoire des religions comme gagnée. Elle est enseignée maintenant dans des cours spéciaux à toutes les universités hollandaises, à Bruxelles, à Rome, à Copenhague, à Genève et enfin à Paris où elle possède aujourd'hui l'organisme le plus complet : une chaire pour l'enseignement général et synthétique au Collège de France et douze chaires pour l'étude analytique des principales religions à l'École des Hautes-Études.

On ne saurait en dire autant de ce qui concerne l'enseignement secondaire et primaire, où ses premiers promoteurs désiraient également l'introniser. Dans l'état actuel des choses en Belgique, M. Goblet d'Alviella ne songe pas à continuer sa campagne. Quant à M. Vernes, il a renoncé, lui aussi, à poursuivre, pour le moment du moins, l'introduction de l'histoire des religions dans les programmes de l'instruction secondaire et surtout de l'instruction primaire. Il demande seulement à l'État d'organiser sans bruit dans les principales Facultés des lettres l'enseignement de l'histoire religieuse. (P. 208.)

Nous partageons entièrement sur ce point les vues de M. Vernes, non pas pour les raisons d'ordre politique auxquelles il semble avoir obéi (p. 207), mais pour des motifs de l'ordre pédagogique. Les programmes de nos lycées et de nos écoles primaires sont déjà surchargés. A l'exception de quelques très bons élèves, la plupart de nos écoliers ne parviennent pas à s'assimiler tout ce qui leur est enseigné. Nous ne croyons pas que le moment soit propice à l'adjonction d'un nouvel enseignement à côté de ceux qui existent déjà. D'ailleurs où est le personnel qui serait capable de donner cet enseignement ? Comment prévenir les conflits inévitables entre l'enseignement religieux et celui de l'histoire des religions ? Il faut bien reconnaître que ce dernier n'est entré dans la pratique nulle part si ce n'est dans les villes de Hollande où des pasteurs protestants s'en sont chargés, c'est-à-dire dans des conditions telles que le conflit était impossible.

Digitized by Google

Ce qu'il faut, c'est que les professeurs de nos lycées et les maîtres de nos écoles aient une connaissance de l'histoire des religions proportionnée à la nature de l'enseignement qu'ils sont appelés à donner, non pas pour qu'ils en fassent plus tard l'objet de leçons spéciales, mais pour que leur enseignement de l'histoire dite profane en soit pénétré. On est stupéfait de voir combien il y a encore d'ignorance des faits de l'ordre religieux chez la plupart de nos professeurs et de nos maîtres. Aussi approuvons-nous entièrement M. Vernes quand il réclame l'introduction de l'histoire religieuse dans les principales facultés des lettres. Nous ajouterions aux facultés les écoles normales, à commencer par l'École Normale supérieure. Il y a là, croyons-nous, un intérêt de premier ordre à tous les égards, auquel l'administration si éclairée de l'instruction publique ne saurait rester insensible. Mais laissons les leçons spéciales et les programmes spéciaux d'histoire religieuse dans les lycées et dans les écoles primaires aux ecclésiastiques des différents cultes, sous peine de nous engager dans des difficultés inextricables.

M. Vernes demande que l'enseignement à introduire dans les facultés porte spécialement sur le judaïsme, le christianisme et l'histoire générale des religions, et comme chacun de nous s'intéresse plus spécialement à la branche d'études à laquelle il se consacre, M. Vernes est tout particulièrement choqué de ce que l'histoire et la littérature des Hébreux ne soient pas enseignées dans nos facultés. Je mettrais plus volontiers l'accent sur la nécessité d'introduire dans les écoles normales, dans les facultés et dans les programmes de licence et d'agrégation l'histoire générale des religions. C'est elle surtout qui peut être utile aux futurs maîtres et professeurs ; elle leur donnera des notions générales de l'histoire et de la littérature des Hébreux comme des autres religions, tandis qu'une chaire spécialement destinée à l'hébraïsme ne pourra grouper qu'un petit nombre d'élèves qui désirent s'occuper particulièrement d'histoire religieuse ou de langues sémitiques. A Paris, l'hébreu est enseigné à la Faculté de théologie protestante, au Collège de France et à l'École des Hautes-Études, où il y a plusieurs cours spécialement consacrés à l'étude de la langue et un autre à l'étude de la religion des Hébreux. En province, il existe à Lyon une conférence de langues sémitiques. Comme il est impossible d'enseigner l'hébreu sans parler de la religion des Israélites,

Digitized by Google

puisque tous les documents hébreux sont des œuvres religieuses, on ne peut pas soutenir que l'histoire religieuse d'Israel soit absolument négligée dans notre enseignement supérieur. Nous serions heureux que l'histoire de l'Église chrétienne fût aussi bien traitée. Cependant l'histoire du christianisme est autrement vaste et nous touche d'autrement près que l'histoire et la littérature des Hébreux.

Comme il faut aller au plus pressé et tenir compte des difficultés budgétaires, il nous semble que l'essentiel, pour le moment, est d'obtenir quelques chaires d'histoire générale des religions et subsidiairement des chaires d'histoire du christianisme et du judaïsme.

La discussion des récents écrits du P. van den Gheyn, de M. Vernes et de M. Goblet d'Alviella nous a entraînés à dépasser de beaucoup les limites d'un simple compte rendu de leurs publications. L'intérêt des sujets traités et la qualité des auteurs justifient amplement les développements de cet article. Mais il nous semble que désormais les amis de l'histoire des religions ont mieux à faire que de s'en tenir aux discussions théoriques sur les tendances et la méthode du nouvel enseignement. Que chacun, dans la partie de l'histoire générale à laquelle il est spécialement attaché, s'efforce, d'une part, de faire progresser la science par des travaux d'érudition, d'autre part, de répandre dans le public instruit des pays de langue française les résultats les mieux établis dans son domaine particulier de l'histoire religieuse. Approfondir et vulgariser, voilà les deux côtés également importants de la tâche qui nous incombe. En agissant ainsi, nous contribuerons mieux que par tous les raisonnements théoriques à la fortune de l'histoire des religions et au développement des institutions qui lui servent d'organes.

JEAN RÉVILLE.

Digitized by Google

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Dans notre précédente chronique nous avons reproduit le programme des conférences qui ont lieu, pendant le premier semestre de l'année 1886-1887, à la section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Etudes. Ce programme est complété à partir du mois de janvier 1887, par les conférences de M. *Sylvain Lévi* sur les religions de l'Inde. C'est, en effet, notre jeune et sympathique collègue de la section des sciences historiques et philologiques, auquel M. le ministre de l'instruction publique a confié l'enseignement des religions de l'Inde, sur présentation du conseil de la section des sciences religieuses. M. Bergaigne a bien voulu conserver la direction des études. M. Sylvain Lévi traite le mercredi à quatre heures des rites funéraires selon les rituels brahmaniques, et les mardis, à trois heures et demie, il explique des textes relatifs aux cérémonies du culte domestique.

M. *Albert Réville* a repris, le lundi 6 décembre, son cours d'histoire générale des religions au Collège de France, devant un très nombreux auditoire. L'honorable professeur étudie cette année, les lundis et les jeudis à trois heures, l'histoire de l'ancienne religion romaine, ses institutions et ses variations sous l'influence des mythologies de la Grèce et de l'Orient, depuis les origines de Rome jusqu'à la fin du paganisme. Dans sa leçon d'ouverture, M. Albert Réville s'est félicité de la récente création de la section des sciences religieuses à l'École des Hautes-Études. Il voit dans cette nouvelle institution la consécration de l'enseignement qu'il a inauguré au Collège de France et le complément indispensable de la chaire qu'il occupe. La section des sciences religieuses est destinée à l'étude analytique de chaque religion ou de chaque groupe de religions en particulier; l'enseignement du Collège de France, au contraire, est surtout synthétique. M. Réville a insisté avec beaucoup de justesse sur la nécessité de ce double travail, dans l'étude de chaque religion particulière et dans celle de l'histoire religieuse générale.

Digitized by Google

A la Faculté de théologie protestante, M. *Sabatier* expose l'introduction critique aux livres du Nouveau Testament et interprète le quatrième évangile. M. *Ph. Berger* traite de l'histoire des livres poétiques et des livres sapientiaux des Hébreux et explique les Psaumes. M. *Bonet-Maury* étudie l'histoire de l'Église chrétienne et des missions jusqu'à Grégoire-le-Grand et, dans un autre cours, l'histoire du christianisme en Gaule. M. *Jundt* fait également deux cours, le premier sur l'histoire ecclésiastique et religieuse du XIVe siècle, le second sur l'histoire de l'Église depuis le milieu du XVIIIe siècle. M. *Massebieau* étudie la vie d'Origène dans le VIe livre de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, et M. *Samuel Berger* fait, dans un cours libre, l'introduction à l'étude des apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

A la Faculté des lettres, nous remarquons le cours de M. *Bouché-Leclercq* sur l'histoire du culte officiel à Athènes, celui où M. *Collignon* étudie les représentations figurées des divinités grecques, l'explication de textes védiques par M. *Bergaigne* et les leçons de M. *Luchaire* sur les Institutions ecclésiastiques et féodales de la France sous les Capétiens directs.

Au Collège de France, en dehors du cours de M. Albert Réville déjà mentionné, nous avons à signaler le cours de M. *Maspero* sur les Textes des pyramides, relatifs à l'ancienne religion d'Égypte, ceux de M. *Renan*, qui explique le livre des Psaumes et recherche dans l'Hexateuque, le livre des Juges et les livres dits de Samuel, ce qui peut rester des anciens livres intitulés « Jaschar » ou « Livre des Guerres de Jahvé ». M. *Foucaux* explique le premier livre du Rhâmâyana; M. *Boissier*, les Lettres de saint Augustin; M. *Gaston Paris*, la Vie de saint Alexis (texte du XIe siècle); M. *d'Arbois de Jubainville*, des textes hagiographiques et épiques en vieil irlandais.

Dans la section des sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes Études, nous trouvons les conférences de M. l'abbé *Duchesne* sur l'organisation de l'Église romaine et de la cour pontificale pendant le haut moyen âge et sur l'épigraphie chrétienne; l'explication historique et critique du livre de Jérémie, par M. *Carrière*; l'explication de chapitres choisis du Kitab Hal-Louma d'Ihn Djanâh et l'interprétation du traité talmudique de Taanit, par M. *Joseph Derenbourg;* les conférences de M. *Clermont-Ganneau* sur les antiquités orientales et l'archéologie hébraïque; les explications des textes hiératiques de MM. *Maspero* et *Guieysse*.

Si nous ajoutons à tous ces cours, gratuitement ouverts au public, aussi bien aux étrangers qu'aux nationaux, les cours professés à l'École du Louvre sur l'archéologie et l'épigraphie, également publics, et les cours fermés de l'École des Langues orientales vivantes, dans lesquels les professeurs touchent tous plus ou moins souvent aux questions d'histoire religieuse de l'antiquité ou de l'Orient contemporain, nous avons le droit de regarder cet ensemble avec un légitime orgueil national et d'affirmer que nulle part au monde, aujourd'hui, les jeunes gens qui se consacrent ou simplement s'intéressent aux études

Digitized by Google

d'histoire religieuse, ne trouveront réunies dans une même ville des ressources aussi nombreuses, aussi variées, aussi facilement accessibles qu'à Paris. Nous espérons que les étudiants étrangers seront toujours plus nombreux à comprendre les avantages incomparables que Paris leur offre.

Les Concours à l'Académie des Inscriptions. — Dans sa séance publique annuelle du 19 novembre 1886, l'Académie des inscriptions et belles-lettres a décerné les prix des concours fermés le 31 décembre 1885. Nous signalons parmi les auteurs couronnés ceux qui ont présenté des travaux directement ou indirectement utiles à l'historien des religions. Le prix ordinaire a été décerné à M. *Paul Girard;* le sujet du concours était le suivant : « Faire, d'après les textes et les monuments figurés, le tableau de l'éducation et de l'instruction que recevaient les jeunes Athéniens aux v^e^ et iv^e^ siècles avant Jésus-Christ jusqu'à l'âge de dix-huit ans. » — Dans le concours sur les antiquités de France, M. l'abbé *Albanès* a obtenu la troisième médaille pour ses dissertations sur l'histoire ecclésiastique de Provence (*Jean Huet, évêque de Toulon, ses fonctions à la cour du roi René, son épiscopat; Problèmes d'histoire ecclésiastique concernant Avignon et le Comtat Venaissin; Histoire des évêques de Saint-Paul-Trois-Châteaux au* XIV^e^ *siècle; Jean Artaudi, dominicain, prieur de Saint-Maximin; Pierre d'Aigrefeuille, évêque d'Avignon*). Des mentions honorables sont accordées à MM. le comte *Charpin-Feugerolles* et *C. Guigne* pour leurs trois cartulaires de l'*Abbaye d'Ainay*, des *Francs fiefs du Forez* et du *Prieuré de Saint-Sauveur-en-Rue* (Forez); à M. *Prou*, pour son livre intitulé : *Hincmar, de ordine palatii* (Paris, 1885), à M. *Grignon*, pour son ouvrage, *Description et historique de l'église de Notre-Dame-en-Vaux de Châlons* (Châlons-sur-Marne, 1884-1885).

Le prix Bordin n'a pas été décerné; le sujet qu'il fallait traiter était : « Étudier, d'après les documents arabes et persans, les sectes dualistes des Zendiks, Mazdéens, Daïsanites, etc., telles qu'elles se montrent dans l'Orient musulman. Rechercher par quels liens elles se rattachent soit au zoroastrisme, soit au gnosticisme et aux vieilles croyances populaires de l'Iran. » M. *Clément Huart* a obtenu un encouragement de 2,000 francs.

Le prix Delalande-Guérineau n'ayant pas été décerné en 1884, était double cette année. Notre collaborateur, M. *Paul Regnaud*, a obtenu l'un des deux prix, destiné au meilleur ouvrage dans l'ordre des études orientales, pour son livre : *la Rhétorique sanscrite* (Paris, 1884).

Parmi les sujets des concours pour 1887-1888 nous ne mentionnons que les deux suivants relatifs à l'histoire religieuse : *Prix Bordin :* 1° « Exposer méthodiquement la législation politique, civile et religieuse des capitulaires. Les concurrents devront compléter cet exposé au moyen des diplômes et des chartes de la période carlovingienne. Ils devront, en outre, indiquer, d'une part, ce que la législation des capitulaires a retenu du droit romain et du droit mérovingien, et d'autre part, ce qui s'est conservé du droit carlovingien dans les plus anciennes

Digitized by Google

coutumes. » — 2° « Étudier l'histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade. » — Les mémoires sur ces deux questions devront être déposés au secrétariat de l'Institut, le 31 décembre 1887.

Musée Guimet. — M. L. de Milloué, conservateur du musée Guimet, a informé tous ses correspondants qu'à dater du 15 décembre 1886, l'administration du musée est transférée à Paris, 30, avenue du Trocadéro, où les bureaux sont provisoirement installés jusqu'à l'achèvement du bâtiment qui s'élève place d'Iéna pour recevoir les collections encore exposées à Lyon. C'est aussi au n° 30 de l'avenue du Trocadéro que l'on peut voir tous les objets acquis pour le musée depuis l'époque où le transfert des collections à Paris a été décidé.

Un sacrifice humain à Carthage. — Sous ce titre, M. *H. Gaidoz* a publié, dans la *Revue archéologique* (livr. de septembre-octobre 1886), une courte étude sur une pratique superstitieuse assez répandue, sur l'usage de sacrifier des êtres humains au moment de lancer un navire nouvellement construit. Nous empruntons à cet article le passage suivant qui commence par une citation de Valère Maxime (IX, 2) : « Eadem usi crudelitate in milites nostros, maritimo certamine in suam potestatem redactos, navibus substraverunt, ut earum carinis ac pondere elisi, inusitata ratione mortis barbaram feritatem satiarent; tetro facinore pollutis classibus ipsum mare violaturi. » « Ce que l'écrivain latin, instruit seulement du *fait*, a pris pour un simple acte de cruauté était un rite propitiatoire lors du lancement des navires de la flotte carthaginoise. Les Wikings scandinaves pratiquaient un sacrifice analogue. Le voyageur Cook assista à la même cérémonie dans les îles de la mer du Sud. Les victimes humaines étaient attachées aux rouleaux sur lesquels le navire de guerre descendait à la mer, de sorte que l'étrave fût rougie de leur sang. Des sacrifices de ce genre avaient lieu lorsqu'on lançait un nouveau navire de guerre ou quand on devait entreprendre une expédition importante. — Nous avons lu quelque part que la tâche de couper d'un coup de hache les divers cordages qui retenaient une frégate lors du lancement à la mer était confiée à un condamné à mort. Il avait sa grâce, s'il réussissait dans sa besogne périlleuse sans être écrasé. Il y a peut-être là un souvenir de l'ancien sacrifice humain dans cette circonstance. L'usage chrétien de *baptiser* les navires n'a fait que remplacer les rites propitiatoires des anciens dans la construction et le lancement des navires. La tradition même des *libations* s'est conservée dans l'usage (constaté en Angleterre) de briser une bouteille de vin sur l'avant d'un navire lancé à l'eau. »

L'Histoire des religions à la Revue des Deux-Mondes. — 1° *Les origines de la loi juive d'après M. Renan.* — L'illustre auteur de la *Vie de Jésus* continue dans la *Revue des Deux-Mondes* des 1er et 15 décembre la publication des prémices de son Histoire de la religion d'Israel. Nous avons déjà résumé les deux articles qui parurent en mars de cette année sur l'histoire et la légende des origines de la Bible juive. (T. XIII, p. 235 et suiv.) Cette fois, il s'agit

Digitized by Google

de la loi dite mosaïque. Après avoir dégagé et caractérisé les premiers éléments de l'ancienne Thora, le *Livre de l'Alliance*, œuvre des prophètes du IXe siècle, M. Renan fait ressortir l'erreur des écrivains qui prennent les lois du Pentateuque pour des lois réelles, faites par des législateurs et appliquées par des juges. « Ce sont des rêves d'ardents réformateurs qui restèrent en leur temps sans application dans l'état, qui ne furent réellement observées que quand il n'y eut plus d'état juif, et d'où devait sortir non une société complète, une *polis*, mais une *ecclesia*, une société religieuse et morale, vivant selon ses règles intérieures, sous le couvert d'un état profane fortement organisé. » Le livre de l'Alliance appartient à l'histoire sainte qui se fit dans le royaume du Nord. L'histoire sainte qui s'élabora environ cent ans plus tard, vers 750, à Jérusalem, eut, elle aussi, son rudiment de Thora, le *Décalogue*. La fusion des deux histoires saintes (jéhoviste et élohiste) qui se fit, selon toutes les apparences, vers la fin du règne d'Ézéchias, conserva les deux documents législatifs. « On peut admettre que le code du temps d'Ézéchias se terminait par le cantique qui occupe aujourd'hui le chapitre XXXII du Deutéronome. » Dès cette époque, d'ailleurs, il existait de petits codes qui renfermaient des ordonnances pour des cas particuliers (p. ex. pour les lépreux) ou qui résumaient les devoirs du serviteur de Jahvé. Mais ils n'étaient pas encore réunis. — La réforme de Josias, qui centralisa le culte de Jahvé à Jérusalem, concorde avec l'apparition d'un nouveau code, le *Deutéronome*, dans lequel les anciennes lois sont reproduites et accommodées aux idées du prophétisme de cette époque, sous forme d'une seconde révélation accordée à Moïse à Arboth-Moab après celle du Sinaï. Il est impossible de ne pas soupçonner que Jérémie eut une grande part à l'élaboration et à la promulgation de ce code. La dernière partie du premier article est consacrée à la caractéristique de cette loi du Deutéronome que le prêtre Helqiah prétendait avoir trouvée dans le temple et qui a été, dans le développement religieux d'Israel, la pire ennemie de la religion universelle rêvée par les prophètes du VIIIe siècle.

Le parti piétiste qui triompha sous Josias perdit le pouvoir à la mort de ce prince, et, quelques années plus tard, la prise de Jérusalem (588) mit un terme à l'existence du royaume de Juda. Mais les exaltés du parti se groupèrent dans l'exil et rencontrèrent dans la personne d'Ézéchiel un chef excellent. L'idéal qui hantait son esprit était l'organisation sacerdotale et rituelle, à peine ébauchée dans la réforme du règne de Josias. « Abordant de front le problème que les réformes de Josias avaient créé sans le résoudre, la hiérarchie du corps sacerdotal, il cherchait à voir en esprit la ville des prêtres qui, par la nécessité des choses, sortait de l'effort inconscient d'Israel (p. 801). » Tout prouve qu'il y eut dans les trente ou quarante premières années après la ruine de Jérusalem, une période où s'élabora un nouveau Deutéronome, un code de l'avenir, encore plus chimérique et moins applicable que le premier. L'histoire de l'époque mosaïque fut remaniée pour servir de justification aux lois nouvelles. Mais la

Digitized by Google

critique qui veut retrouver en détail les retouches opérées pendant ces refontes incessantes de la loi et de l'histoire mosaïque, fait fausse route; elle entreprend une œuvre impossible. La pensée de M. Renan est parfaitement résumée dans le passage suivant (p. 813) :

« Les vingt ou vingt-cinq années qui suivirent la transportation furent de la sorte une époque de haute activité créatrice. Presque toute la partie sacerdotale et lévitique de la Thora nous paraît, quant au fond, de cette époque; la forme fut ensuite plusieurs fois remaniée. Comme Jérémie fut l'inspirateur du Deutéronome, Ézéchiel fut l'inspirateur du Lévitique. Les trois degrés de la civilisation religieuse chez les Hébreux se distinguent ainsi fort nettement : un premier âge, caractérisé par une hauteur grandiose s'exprimant en formules simples que le monde entier a pu adopter (c'est l'âge des prophètes anciens); un second âge, empreint d'une moralité sevère et touchante, gâtée par un piétisme fanatique très intense (c'est l'âge du Deutéronome et de Jérémie); un troisième âge sacerdotal, étroit, utopique, plein de chimères et d'impossibilités (c'est l'âge du Lévitique et d'Ézéchiel). »

Enfin on peut rapporter au temps de la restauration une certaine quantité d'institutions et de pratiques ainsi qu'un bon nombre de Psaumes. Il semble cependant qu'aucune partie essentielle de la Thora n'est postérieure à l'an 500. M. Renan se refuse à prêter à Esdras un rôle considérable dans la fixation des parties sacerdotales de la Loi. Il peut avoir eu part à la rédaction définitive de la Loi, mais simplement en agglutinant les éléments des législations antérieures. L'arrangement définitif de l'Hexateuque tel que nous l'avons, semble avoir été achevé vers l'an 450.

2° *Études sur l'histoire d'Allemagne. Entrée en scène de la papauté*, par M. *Lavisse*. Dans cet article, M. Lavisse trace à grands traits l'histoire de la papauté, de ses rapports avec le pouvoir civil, spécialement avec les empereurs de Constantinople et les exarques de Ravenne, jusqu'au moment où l'évêque de Rome, dont les missionnaires ont converti la Germanie et vaincu la vieille Église bretonne, élève son pouvoir sur les ruines de la puissance impériale, et s'adresse au duc des Francs pour être protégé contre les Lombards. C'est cette alliance du pape, représentant la puissance spirituelle et l'héritage du monde antique, avec la puissance matérielle des Francs, qui va transformer la face du monde.

Sorciers et possédés. — Les annales judiciaires des dernières semaines nous ont démontré une fois de plus que la croyance aux sorciers et aux mauvais esprits se maintient encore dans nos campagnes et qu'elle est assez puissante pour pousser au crime les malheureux que l'ignorance livre en proie à la superstition. La cour d'assises de Blois a vu comparaître trois misérables, une femme et ses deux frères, qui avaient tué leur mère à petit feu parce qu'elle avait la réputation d'être sorcière. Sans doute la cupidité n'a pas été étrangère à leur horrible crime; la vieille mère leur était à charge; ils

Digitized by Google

désiraient être débarrassés d'une bouche inutile. Mais il ressort clairement de tous les détails du procès que ces misérables ont cru trouver une justification suffisante de leur conduite dans le fait qu'ils exécutaient une sorcière. Voici d'ailleurs un autre crime, tout récent, auquel on ne saurait attribuer d'autre cause que la seule superstition. Le récit nous en vient du Morbihan. Les deux frères Jallu, fils d'une meunière, ont tué leur sœur parce que, disaient-ils, elle était possédée du démon de l'orgueil. La pauvre fille n'avait d'autre titre à une pareille qualification que d'être trop fière de sa beauté et d'être supérieure par l'intelligence au reste de sa famille. Quoi qu'il en soit, ses frères se concertèrent pour l'exorciser ; le meilleur moyen leur parut être de lui faire plusieurs trous dans le corps avec un vilebrequin. Pendant l'opération, la mère et la sœur de la victime priaient. Inutile d'ajouter que la malheureuse victime est morte de l'exorcisme.

Ces faits répugnants donnent presque un caractère d'actualité à un ouvrage qui vient de paraître : *Les maladies épidémiques de l'esprit. Sorcellerie, magnétisme, morphinisme, délire des grandeurs*, par le Dr *Paul Regnard*, professeur de physiologie générale à l'Institut national agronomique, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études (Paris, Plon-Nourrit). L'auteur fait l'histoire de la sorcellerie depuis ses origines jusqu'à nos jours. Ce sont d'abord les diableries, les sabbats des XVIe et XVIIe siècles, racontés avec un grand luxe de détails. Des reproductions d'anciens tableaux, des figures cabalistiques, des fac-similés d'estampes du temps émaillent le texte et font passer sous nos yeux démons, sorciers et sorcières. Vient ensuite une explication scientifique des phénomènes auxquels nos ancêtres prêtaient une cause surnaturelle. L'auteur démontre que sorciers et possédés sont des hystéro-épileptiques. La deuxième partie de l'ouvrage, qui n'est pas la moins importante par l'abondance et l'originalité des documents et des gravures, est tout entière consacrée aux *Miracles de Saint-Médard*, forme nouvelle qu'affectent au XVIIIe siècle ces étranges déviations de l'esprit. Toute la série des convulsionnaires qui se sont étendus sur la tombe du diacre Pâris défilent sous notre regard. A la fin du XVIIIe siècle, les maladies épidémiques de l'intelligence ont des manifestations plus simples et pour ainsi dire plus médicales. Nous ne sommes plus en présence de sorciers, de possédés ni d'extatiques, mais d'individus en proie au somnambulisme et au sommeil hypnotique. Les surprenants effets qui se produisent dans ces états anormaux sur les sujets sensibles, sont décrits par l'auteur avec une précision qui montre que nous sommes en présence d'un expérimentateur des plus pénétrants, d'un des disciples de M. Charcot. Des gravures exécutées d'après les photographies de l'auteur donnent à cette partie un intérêt tout spécial.

La dernière partie de l'ouvrage du Dr Regnard vise des aberrations de l'esprit comtemporain qui n'ont aucun rapport avec la religion et qui n'en sont ni moins bizarres ni moins répugnantes.

Digitized by Google

Publications récentes. — 1° M. *A. Jundt,* professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, a publié la leçon qu'il a faite à la séance d'ouverture de la Faculté, le 8 novembre 1886 : *L'Apocalypse mystique du moyen âge et la Matelda de Dante* (Paris, Fischbacher, in-8 de 76 p.). L'auteur nous offre un travail très intéressant, très nourri, sur un sujet qui, en France surtout, n'est encore qu'imparfaitement connu, et attire l'attention du lecteur sur la signification de ces étranges rêveurs du moyen âge dans le développement général de la pensée religieuse.

M. Jundt nous montre l'esprit apocalyptique se développant surtout aux époques de grande désespérance ecclésiastique, de corruption morale et religieuse réputée irrémédiable. Il nous décrit rapidement la grande œuvre entreprise par le monachisme, sous l'influence de l'ordre de Cluny, et l'insuccès auquel elle aboutit par suite de la confusion persistante des intérêts spirituels et des intérêts matériels au sein de l'Église. C'est alors que les mystiques apocalyptiques font entendre leurs prophéties relatives à un bouleversement prochain, d'où doit sortir la purification finale. Déjà sainte Hildegarde (seconde moitié du XII^e^ siècle) tient un pareil langage. Sa contemporaine, sainte Elisabeth de Schœnau, est encore plus sombre dans ses prophéties. Il y a chez ces pieuses femmes un étrange mélange de mysticisme et d'aspirations vers une réforme sociale. La rupture entre le monachisme réformateur et la hiérarchie officielle se consomme chez Joachim de Flore. M. Jundt nous donne un aperçu sommaire de sa doctrine d'après les documents récemment mis au jour par le P. Denifle. L'idée d'un renouvellement prochain de l'Église par un ordre monastique d'une sainteté particulière qui avait inspiré de nombreux réformateurs du XIII^e^ siècle, pénétra également dans les couvents de religieuses. C'est ici que M. Jundt nous trace le portrait de la nonne Mathilde de Magdebourg dont nous avons conservé les révélations dans un livre allemand intitulé : *La lumière de la divinité qui rayonne dans les cœurs sincères.* Elle aussi rêve la réforme de l'Église par un ordre de saints prédicateurs, comme l'abbé de Flore, mais elle associe à cette œuvre la papauté et l'empire germanique, régénérés, réconciliés, et se faisant les organes de la réforme. C'est cette Mathilde de Magdebourg dont les écrits ont exercé une grande influence sur l'esprit de Dante ; c'est elle qui est l'original de la Matelda du grand poète.

2° M. *J. Halévy* a publié dans la dernière livraison de la *Revue des Études juives* la suite de ses *Recherches bibliques* (juillet-septembre 1886), sous le re : *Considérations supplémentaires sur le x^e^ chapitre de la Genèse.* L'auteur préfère les études détachées portant sur des questions déterminées, sans connexion immédiate entre elles, aux traités complets de critique biblique. Il estime que le temps n'est pas encore venu de ces œuvres d'ensemble. « Il ne faut jamais se lasser de le dire : les études sémitiques sont, en général, encore trop peu avancées pour que l'on puisse déjà avoir une vue d'ensemble sur la composition des textes religieux de n'importe lequel de ces peuples » (p. 148).

Digitized by Google

L'auteur identifie ici d'une façon qui pourrait être contestée l'état des études portant sur la littérature biblique et celui des études relatives aux autres documents d'origine sémitique. Il est probable que la plume a quelque peu trahi sa pensée et qu'il a voulu parler, moins de l'hébraïsme proprement dit, que des relations entre l'hébraïsme et les autres civilisations sémitiques.

M. Halévy étudie successivement la méthode de classement suivie par l'écrivain hébreu dans l'énumération des peuples, l'identification des noms ethniques, les sources du document, les rapports du chapitre x avec ix, 18-28 et xi, 1-9, le caractère systématique des données concernant les Noachides, le but et la signification du tableau, enfin la date de sa rédaction. La comparaison avec les autres écrits bibliques, surtout avec Ézéchiel, forme la base de ses recherches ; les annales assyriennes en fournissent le cadre historique. Nous ne pouvons pas suivre l'auteur dans le développement substantiel de ces divers sujets. Il est certain qu'un bon nombre de ses assertions susciteront de vives controverses.

3° M. *A. Bergaigne* a publié dans le *Journal asiatique* (livr. de septembre-octobre 1886) un mémoire très remarquable dont il avait déjà communiqué le contenu à l'Académie des inscriptions (voir notre compte rendu de la séance du 21 mai 1886), sous le titre : *La Samhitâ primitive du Rig-Veda*. L'application de principes de critique purement intrinsèques au texte du Rig-Veda est pleine de dangers ; la langue et la religion dont il s'agit sont imparfaitement connues, et il n'y a pas, à proprement parler, de suite dans les idées de la plupart des hymnes védiques. Il faut donc recourir à des principes de critique extrinsèque. C'est ainsi que l'on peut s'appuyer sur la reproduction totale ou fragmentaire de certains hymnes dans les samhitâs des autres Védas ou sur les citations qui sont faites dans les brâhmanas et les sûtras du Rig-Veda. Un autre critère non moins sûr et non moins important, est l'ordre même des hymnes. M. Bergaigne rappelle les applications qui ont été déjà faites de la règle qu'à l'intérieur de chaque mandala du Rig-Veda, comme dans l'ensemble de l'Atharva-Veda et dans le Pûrvârcika du Sâma-Veda, le classement des hymnes est réglé par des principes que l'on peut appeler numériques. Puis il ajoute (p. 199) :

« Or le principe numérique ne règle pas seulement la place des hymnes adressés à un même Dieu, à un même couple ou groupe de dieux, ou composant une autre série quelconque. Il règle, comme j'espère le prouver : 1° à l'intérieur de chaque série la place des hymnes d'un même nombre de vers, *par la longueur décroissante du mètre dominant* ; 2° l'ordre des séries d'un même mandala ou d'une même collection, comme celles du mandala I, et même du mandala VIII, l'ordre des grandes séries dont nous aurons à déterminer la nature dans le mandala X, enfin l'ordre des séries composées d'hymnes de même mètre dans le mandala IX, *par le nombre décroissant des hymnes de chaque série* ; 3° l'ordre des mandalas II à VII, *par le nombre (primitif) des hymnes*, mais ici *en gradation ascendante*..... Si cette démonstration est faite,

Digitized by Google

elle fournira un criterium souvent infaillible pour la restitution de la Samhitâ primitive, la combinaison des différents principes de classement avec les données intrinsèques ne laissant presque aucune place à l'arbitraire. »

4° *Mané, Thécel, Phares et le festin de Balthasar*, par M. *Clermont-Ganneau* (*Journal asiatique*, 1886, n° 5). M. Clermont-Ganneau a publié dans le *Journal asiatique* son interprétation des mots mystérieux qui troublèrent le festin de Balthasar, d'après le livre de Daniel. Nous avons déjà parlé de cette interprétation dans une précédente chronique (t. XIV, p. 121); mais, comme nous ne la connaissions que par le compte rendu d'une séance de la Société asiatique, il s'est glissé quelques inexactitudes dans la description que nous en avons donnée. M. Clermont-Ganneau constate d'abord que l'inscription déchiffrée par Daniel n'est pas « mane, thecel, pharès », mais « menê menê, theqêl ou-pharsin. » Cettte différence entre le texte déchiffré et le texte interprété ne peut guère se concevoir que si l'on admet que l'auteur biblique avait affaire, non pas à de simples mots, mais bien à une phrase donnée, imposée, consacrée, dont il s'agissait de faire sortir, par voie d'allitérations et d'allusions, certaines signifi cations adaptées aux circonstances qui le préoccupaient, c'est-à-dire à l'avénement des Perses. — Or, on retrouve sur la série des poids de Ninive, gravés dans une écriture aramaïsante et dans une langue voisine de l'hébreu, les trois noms de poids : mânéh (mine), chéqél (sicle), pharas (demi-mine). L'analyse de chacun des termes et leur combinaison amènent l'auteur à voir dans les cinq mots mystérieux un vulgaire dicton populaire roulant sur le rapport de la mine à la demi-mine et rentrant dans cet ordre d'idées auquel se rattachent nos locutions modernes telles que : deux et deux font quatre, ou, les deux font la paire. Il faudrait traduire : « mine par mine pesez les pherâs, » ou « une mine est une mine : pesez deux pherâs, » ou adopter toute autre combinaison analogue. Le prophète rattache à cette simple phrase un sens caché et divin, en profitant de l'équivoque du mot pharsin qui permet d'y voir une allusion aux Perses. Quant aux détails de la scène du ch. v de Daniel, M. Clermont-Ganneau croit qu'il faut les expliquer par la méthode iconologique, c'est-à-dire en les rattachant aux représentations plastiques dont l'auteur du livre biblique s'est vraisemblablement inspiré, telles que la représentation égyptienne du jugement des âmes pesées dans la balance ou la représentation chaldéenne de ce que l'on appelle des scènes d'initiation.

5° *Théosophie universelle. La théosophie chrétienne*, par lady Caithness, duchesse de Pomar (Paris, Carré, 1886; in-8 de 174 p.). M. Baissac a décrit autrefois à nos lecteurs les rêveries des théosophes modernes. L'auteur du livre que nous mentionnons ci-dessus est une adepte convaincue de la théosophie universelle. Son ouvrage échappe à toute discussion. Il se compose d'une série d'affirmations sans preuves et le plus souvent sans lien.

6° M. *T. Homolle*, professeur suppléant au collège de France, a soutenu, le mercredi 8 décembre, les deux thèses suivantes pour le doctorat devant la

Digitized by Google

Faculté des lettres de Paris, en Sorbonne : *De antiquissimis Dianæ simulacris deliacis*, et *Les Archives de l'intendance sacrée à Délos*. Nous aurons l'occasion de traiter avec plus de détails ces deux savantes études.

7. M. *Paul Sébillot* a publié, en français, dans l'*Archivio per le tradizioni popolari* une série de *contes de marins recueillis en Haute-Bretagne*. Ils se rapportent au rôle du diable et des animaux fantastiques à bord.

8° *Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient*. — Les jeunes gens qui se vouent à l'étude des langues et des civilisations de l'Extrême-Orient et les professeurs chargés de les former se plaignent en général de la difficulté qu'ils éprouvent à se procurer pour un prix modique les textes nécessaires à leur instruction. Cette difficulté avait été ressentie d'une façon toute spéciale aux conférences sur les religions de l'Extrême-Orient à la section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études. La Société des études japonaises, à la demande de M. de Rosny, a bien voulu publier, dans une des dernières livraisons de ses Mémoires, une Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient où l'on trouvera des textes chinois, tartares et japonais à l'usage des étudiants.

ANGLETERRE

Publications. — 1° On annonce la publication d'un nouvel ouvrage du professeur *Stokes*, de Dublin : *Ireland and the celtic Church* (Hodder et Stoughton). L'auteur décrit, avec la compétence qu'on lui connaît, l'origine et la propagation du christianisme celtique, l'état social de l'Irlande à l'époque de saint Patrick, l'invasion des Danois, les doctrines des moines irlandais, leur valeur scientifique et leur œuvre missionnaire. Son travail s'arrête à la conquête normande.

2° On nous annonce d'Angleterre la prochaine publication d'un ouvrage de M. *W. W. Rockhill*, attaché à la légation des États-Unis à Pékin, sur le *Thibet*. L'auteur a non seulement compulsé les documents déjà connus, mais en outre il a puisé à de nouvelles sources écrites et orales. Il a tiré un profit particulier des renseignements qui lui ont été fournis par des voyageurs chinois.

3° Le rév. *J. Macintyre* a publié dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* (China Branch ; 1re livr., 1886), sous le titre de *Roadside religion in Manchuria*, un article très intéressant sur l'importance de la vénération des animaux dans le culte des Mandchoux et sur le rôle des divinités préposées aux maladies et aux infirmités. Les animaux les plus vénérés par les Mandchoux sont le renard, le serpent et l'hermine.

ALLEMAGNE

Études critiques sur le Nouveau Testament. — 1. *C. Weizsæcker. Das ostolische Zeitalter der christlichen Kirçhe* (Fribourg en Brisgau. Mohr, 1886).

Digitized by Google

M. Weizsæcker vient d'ajouter une nouvelle histoire des temps apostoliques de l'Eglise chrétienne à toutes celles que les théologiens allemands nous ont déjà données. C'est un fort volume gr. in-8 de VIII et 698 p. Les historiens de l'Église, en Allemagne, semblent préférer de plus en plus cette forme d'exposition historique à celle qui consiste à traiter les questions isolément dans des introductions aux livres du Nouveau Testament. Elle offre, en effet, de grands avantages, car elle permet de faire revivre dans des tableaux d'ensemble les différents groupes de la société chrétienne primitive, tout en maintenant l'unité du développement historique, et elle allège l'exposition de tout le bagage encombrant des discussions sur l'histoire du texte qui figure ordinairement dans les introductions et dans les commentaires. Son inconvénient, et il est grand, c'est de présenter à chaque instant comme résultats acquis des conclusions critiques sur la valeur ou la date des documents, auxquelles on prête ainsi un caractère de certitude qu'elles sont loin de posséder. Les histoires du siècle apostolique sont, en Allemagne, le pendant de nos histoires françaises des origines du christianisme; mais chez nous l'on préfère en général, avec raison, rattacher d'une façon plus intime l'histoire dite sacrée à l'histoire dite profane. Les théologiens allemands traitent plutôt le siècle apostolique en lui-même. — M. Weizsæcker est entièrement émancipé de toute autorité traditionnelle; il a l'esprit critique et le sens de l'histoire. Son livre est l'un des meilleurs qui ait paru sur le siècle apostolique. Il étudie successivement la communauté juive primitive; l'apôtre Paul, sa personne; sa théologie et ses rapports avec la communauté primitive; la mission paulinienne; le développement du christianisme autour des trois centres : Jérusalem, Rome et Éphèse; enfin la communauté chrétienne dans son culte, son organisation et sa discipline. Il y a dans cet ouvrage une foule d'aperçus neufs et ingénieux. C'est surtout l'histoire du christianisme johannique ou éphésien qui mérite d'attirer l'attention.

2. *B. Weiss. Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament.* (Berlin, Hertz, 1886, in-8 de XIV et 652 p.). M. Weiss est l'un des vétérans de la critique biblique en Allemagne. Il a vu défiler déjà pas mal d'hypothèses et de systèmes; aussi n'a-t-il pas été tenté d'abandonner sa méthode prudente et son attachement aux opinions traditionnelles. Hâtons-nous d'ajouter qu'il n'y a chez lui aucun parti pris dogmatique; il accepte toutes les conclusions qui lui paraissent sérieusement justifiées, quelles que puissent en être les conséquences. C'est un homme de science et non de parti. — L'auteur traite l'histoire du Canon et donne l'introduction aux livres qui composent le recueil canonique. Il ne s'occupe pas de l'histoire du texte. Le contraste entre le livre de M. Weiss et le livre de M. Weizsæcker est bien curieux. Voilà deux critiques également érudits, également indépendants, possédant tous deux à fond la matière : combien y a-t-il de points où ils s'accordent? La critique du texte a fait d'immenses progrès; l'histoire du canon peut être considérée comme achevée dans ses

Digitized by Google

grandes lignes. Mais l'histoire littéraire des livres du Nouveau Testament est encore bien incertaine et souvent contradictoire, malgré les flots d'encre qui ont coulé pour l'écrire dans ses moindres détails, ou peut-être à cause de cela. Elle a fourni de solides résultats négatifs en établissant ce que les livres canoniques ne sont pas et ce qu'ils ne contiennent pas. Le triage des résultats positifs est encore à faire sur beaucoup de points.

3. Les derniers travaux sur l'*Apocalypse* sont bien de nature à confirmer cette impression pessimiste. Déjà M. *Vœlter*, en 1885, dans un ouvrage intitulé *Die Entstehung der Apocalypse* (Fribourg), s'était attaqué à ce que l'on considérait depuis les travaux de MM. Reuss et Hitzig comme vérité acquise, savoir la date et la nature du dernier livre de la Bible. Il avait cherché à démontrer que l'Apocalypse n'est pas un ouvrage coulé d'un seul jet, mais un composé de divers ouvrages originairement distincts. M. Weizsæcker, dans son histoire des temps apostoliques, a repris cette thèse avec de nouveaux arguments auxquels on ne saurait refuser une certaine valeur. Voici maintenant un élève du séminaire théologique de Marbourg, M. *Eberhard Vischer*, qui prétend démontrer que l'Apocalypse est un écrit d'origine juive qui aurait été adapté à l'usage des chrétiens, moyennant quelques modifications, par un disciple de la fin du 1er siècle : *E. Vischer. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, II. 3. Die Offenbarung Johannis eine jüdische Apocalypse in christlicher Bearbeitung* (Leipzig, Hinrichs, 1886; in-8 de 137 p.). Et il ne s'agit pas ici d'une simple fantaisie comme il y en a chaque année un grand nombre dans le domaine de la littérature biblique et spécialement de l'Apocalypse. C'est une œuvre très sérieuse qui dénote, chez le débutant à laquelle elle doit le jour, une singulière maturité d'esprit et à laquelle M. le professeur Harnack n'a pas dédaigné d'apporter, dans un appendice, sa haute approbation. L'adaptation d'un écrit juif par un chrétien ne serait pas un fait unique dans l'histoire, comme on pourrait le penser à première vue. L'altération des apocalypses, selon que les circonstances se modifiaient, était d'usage courant dans le monde juif. D'après M. Vischer, la dissociation des éléments d'origine chrétienne et de ceux d'origine juive est facile à établir en se fondant sur le développement parallèle de la représentation juive du messie terrible, venant juger le monde, et de la description chrétienne de l'agneau qui a déjà paru et qui a racheté par son sang les âmes de toutes les nations. M. Vischer repousse l'hypothèse de M. Vœlter ; il n'admet pas que l'Apocalypse soit une compilation. A ses yeux, le document juif primitif aurait été écrit sous le successeur de Néron, avant l'an 70, tandis que l'interpolateur chrétien aurait vécu sous Domitien. Le travail de M. V. ne manquera pas de susciter une vive discussion. Elle a déjà commencé par une réplique de M. Vœlter.

Histoire de l'Église. — *B. Simson. Die Entstehung der pseudo-isidorischen Fælschungen in Le Mans* (Leipzig, Duncker et Humblot, 1886; in-8 de v et 138 p.). M. Bernhard Simson, professeur à l'Université de Fribourg, a déve-

Digitized by Google

loppé dans ce livre une opinion qu'il avait déjà indiquée dans la *Zeitschrift für Kirchenrecht*. Il prétend démontrer que le célèbre recueil des Fausses Décrétales d'Isidore Mercator a été composé en France, au Mans, dans l'entourage de l'évêque Aldric (832-856). Par le style, la terminologie, les procédés de composition, l'usage de certains documents historiques communs, ce recueil offre les plus grandes ressemblances avec les *Gesta episcoporum Cenomanensium*, les *Gesta Aldrici* et les *Carmina Cenomensia*, qui sont l'œuvre d'un impudent faussaire et qui ont été composés principalement pour assurer le triomphe des prétentions de l'évêque du Mans sur le monastère de Saint-Calais. Les préoccupations de ce faussaire, d'ailleurs remarquablement intelligent, sont les mêmes que celles de l'auteur des fausses décrétales. Il veut consolider l'autorité et l'indépendance des évêques ; à cet effet il insiste sur l'autorité exclusive du pape, aux dépens des autorités civiles ou ecclésiastiques intermédiaires. — M. l'abbé Louis Duchesne, tout en faisant observer combien il reste encore de points à préciser pour mettre la thèse de M. Simson au-dessus de toute objection, déclare cependant l'accepter en principe (*Bulletin critique*, 1er décembre 1886). Il reste, en effet, à établir que le recueil du Pseudo-Isidore ne soit pas une combinaison de documents d'origine différente. L'unité d'auteur pour les *Gesta Aldrici* et les *Gesta pontificum Cenomanensium* peut également être discutée. Le travail de M. Simson n'en apporte pas moins beaucoup de lumière sur un des points obscurs de l'histoire ecclésiastique et sur une question d'un haut intérêt.

AUTRICHE-HONGRIE

L'évêque de Grosswardein, Mgr *Ipolyi*, a été foudroyé le 2 décembre, à l'âge de soixante-trois ans, par une attaque d'apoplexie. Mgr Ipolyi s'était distingué comme écrivain et archéologue. Son grand ouvrage *Magyar Mythologia* (Mythologie hongroise), qui parut en 1854, mérite notamment d'être mentionné. C'était la première tentative faite avec succès pour fixer les traditions religieuses des Magyars avant leur immigration en Europe et leur contact avec les autres peuples.

Une nouvelle revue d'histoire des religions. L'*Allgemeine Oesterreichische Literaturzeitung* annonce, dans un de ses derniers numéros, la fondation d'une revue allemande d'histoire des religions, publiée par M. J. Singer, à Vienne, aux frais d'un généreux ami des études d'histoire religieuse. Cette revue portera le titre de *Zeitschrift für die Geschichte der Religionen* et doit paraître deux fois par mois par livraisons de deux feuilles. Nous n'avons encore aucun autre renseignement sur son compte.

Digitized by Google

HOLLANDE

Publications. — 1. *D. C. Hesseling. De usu coronarum apud Græcos capita selecta* (Lugduni Batavorum, Brill, 1886; in-8 de 76 p.). C'est surtout la seconde partie de cette étude qui offre de l'intérêt. M. Hesseling y traite de l'emploi des couronnes chez les Grecs dans les fêtes de famille, dans les cérémonies religieuses et dans les réjouissances publiques. La première partie est consacrée à l'origine et à l'histoire des couronnes. L'auteur trouve leur origine dans le culte des arbres sacrés. D'abord le fidèle prend une branche de l'arbre, qui représente pour lui la divinité personnifiée dans l'arbre. On constate encore cette pratique dans les Dendrophories et les Daphnéphories. Plus tard la branche est recourbée pour être plus facilement fixée sur l'adorateur; elle devient aisément une couronne. Le sens primitif de la branche sacrée se perd, et la couronne devient un ornement sacré.

2. *G. A. Wilken. Iets over de beteekenis van de Ithyphallische beelden bij de volken van den Indischen archipel* (La Haye, Nijhoff, 1886; in-8 de 11 p.). L'auteur de cet opuscule est connu déjà par ses travaux sur l'animisme chez les peuples de l'archipel indien, par diverses publications relatives aux croyances populaires, surtout chez les Malais, et par son mémoire sur le matriarcat chez les Arabes. Dans la brochure que nous signalons d'après M. Barth (*Mélusine*, 5 décembre 1886), il étudie les pénates phalliques exposés dans les temples des ancêtres de certaines peuplades des îles. Il leur attribue un double rôle : assurer la fécondité et la prospérité, et écarter les influences des esprits malfaisants. Ce sont, d'après lui, des figures du soleil et de la lune.

3° M. *R. C. d'Ablaing van Giessenburg*, connu en Hollande par plusieurs publications sur la modification des conceptions religieuses de l'antiquité au sein du christianisme, se propose de publier prochainement en français un mémoire intitulé : *L'évolution des idées religieuses dans la Mésopotamie et dans l'Égypte.* Si l'accueil qui sera fait à ce travail est satisfaisant, l'auteur publiera un ouvrage plus étendu sur l'évolution des idées religieuses du monde antique.

BELGIQUE

Concours. L'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts en Belgique, classe des lettres, a ouvert plusieurs concours pour l'année 1888. Nous relevons, parmi les sujets proposés, le suivant qui est digne de tenter quelque historien ecclésiastique : « Une étude sur les mystiques des anciens Pays-Bas, y compris la principauté de Liège, avant la réforme religieuse du XVI^e^ siècle; leur propagande, leurs œuvres, leur influence sociale et politique. » Le prix est de 1,000 francs. Les mémoires, rédigés en français, en flamand ou en latin, devront être adressés, francs de port, avant le 1^er^ janvier 1888, à M. Liagre, secrétaire perpétuel, au palais des Académies.

Digitized by Google

SUÈDE

Concours. Le roi de Suède, Oscar II, a, au commencement de l'année 1886, institué deux prix pour récompenser le meilleur ouvrage sur deux sujets de haute importance, relatifs à la connaissance de l'Orient au point de vue historique et philologique : 1° L'histoire des langues sémitiques; 2° L'état de la civilisation des Arabes avant Mohammad. Voici les détails concernant le second sujet : « Comme sources, on devra principalement mettre à contribution les poésies antéislamiques et la tradition historique des Arabes, illustrées par les récits, choisis avec critique, des voyageurs modernes, ainsi que par les indications de l'Ancien Testament, des auteurs grecs, romains, syriens et juifs. Le fait que, dans un pays si peu favorisé par la nature, il a pu se former un peuple, qui a joué un rôle si important dans l'histoire de la civilisation humaine, est un problème qui demande une élucidation particulière. Bien qu'il soit impossible, en l'état de nos connaissances, d'écrire l'histoire de la civilisation des Arabes avant Mohammad, il existe cependant des traces d'une civilisation progressive à cette époque. Ces traces sont à enregistrer. L'auteur devra notamment rechercher quelle a été l'influence qu'ont exercée sur les Arabes les civilisations de certains peuples étrangers, tels que les Araméens, les Perses, etc. La commission ne demande pas une histoire spéciale de l'ancienne civilisation sabéenne. On désire que cet ouvrage soit composé de telle manière qu'il puisse être abordé par tout homme lettré. Les discussions rigoureusement scientifiques pourraient être reléguées à la fin du livre. La commission ne pourra examiner les ouvrages présentés qu'à condition qu'ils soient écrits dans une langue scandinave ou en latin, en allemand, en français, en anglais, en italien ou en arabe. Les manuscrits, sans nom d'auteur, mais portant une devise, devront être remis à l'un des membres de la commission au plus tard le 30 juin 1888. La librairie E. J. Brill se charge de l'impression et de la publication des deux ouvrages couronnés. »

La commission chargée de juger les mémoires se compose de MM. E. Blix, ministre de l'instruction publique et du culte en Norvège, le professeur H. L. Fleischer, à Leipzig; le professeur Th. Nœldeke, à Strasbourg; le professeur M. J. de Goeje, à Leyde; le professeur W. Wright, à Cambridge; le professeur I. Guidi, à Rome; M. Zotenberg, bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, à Paris; le professeur E. Tegner et le docteur comte Carlo de Landberg, pour la Suède. Le prix, pour chacun des deux auteurs couronnés, consiste en une grande médaille d'or, d'une valeur d'environ 1,000 couronnes suédoises, et d'une somme de 1,250 couronnes suédoises.

ASIE

Voyage d'exploration dans l'Asie centrale. Nous reproduisons le passage suivant d'une lettre de Samarcande, adressée, le 6 novembre dernier, par

Digitized by Google

MM. Capus et Bonvalot, à la Société de géographie de Paris. Elle renferme quelques détails intéressants sur la situation religieuse dans l'Asie centrale. Les deux voyageurs allaient de Téhéran à Méched : « Semnân, Damgân, Chahroud, Sebzevar, Vichapour sont des villes sans caractère. Quelques mosquées en ruines, quelques beaux minarets ébréchés attirent l'attention de l'historien et lui prouvent que les plus beaux monuments de l'Asie datent de l'époque de la domination mogole. Bostân est la plus intéressante de ces villes, car elle a conservé quelques belles reliques des temps anciens, entre autres une curiosité architecturale, un minaret branlant du genre de celui qui se voit à Isfahân. Les minarets servaient probablement d'observatoires. La population est peu intéressante au point de vue moral, et nous n'hésitons pas à la mettre au-dessous des Bokhars et des Khiviens. D'immenses champs de pavots témoignent d'une mauvaise passion, qui n'est pas la seule de son genre. Les Turcomans méprisent souverainement ces malheureux; mais depuis que les Russes ont occupé Tchikichlar, ensuite Askhabad, puis Merv, les Turcomans ne mettent plus à l'épreuve l'absence d'esprit guerrier des Persans de l'ouest. Tous les villages depuis Damgân vers le Khorassan, sont fortifiés, et quelques-uns, comme Daouled-Abad, sont entourés d'un triple rempart de murs et d'un fossé. Le 25 mai, nous fûmes à Méched, capitale du Khorassan. C'est la ville la plus fanatique que nous ayons rencontrée jusqu'à présent en Asie centrale. Il est défendu à tout infidèle de pénétrer dans la partie de la ville appelée « Best » où repose, sous des coupoles bleues et dorées, l'iman Riza. De toutes les contrées de la Perse les pèlerins accourent en foule au tombeau du saint. La route de Méched à Téhéran est couverte en ce moment d'Arabes des environs de Kerbélah qui abandonnent tout pour accourir, avec femmes et enfants, aux lieux saints. Ainsi que les pèlerins de la Mecque, ils transportent souvent avec eux les cadavres de leurs amis morts avec le désir de reposer à côté de l'iman Riza. Il y a cinq ans, les Sunnites nous logeaient dans les mosquées, au milieu des villages du Kohistan. A Méched, les Chiites nous écharperaient dans l'enceinte du « Best ». Ils nous défendirent de faire de la photographie dans les rues. »

Le christianisme au Japon. — Voici le résumé d'un curieux article publié au printemps dernier par le *Japan Weekly Mail* (8 mai 1886) sous la signature d'un chrétien indigène. Il constate d'abord que les dispositions des Japonais à l'égard du christianisme sont devenues plus favorables à mesure qu'ils se sont ouverts davantage à la civilisation européenne. Mais les succès des missionnaires chrétiens sont encore bien minimes en proportion des efforts qu'ils ont tentés pour convertir le Japon. Depuis vingt ans qu'ils sont à l'œuvre, ils n'ont guère fait plus de 5,000 prosélytes, en comptant les adeptes de toutes les confessions chrétiennes. L'auteur croit pouvoir expliquer cet insuccès par trois raisons : 1° les divisions entre les diverses missions; il y en a plus de vingt différentes représentées au Japon et souvent en rivalité les unes avec les autres;

Digitized by Google

2° le manque d'argent ; 3° l'insuffisance de développement scientifique chez les missionnaires. Il emploient à l'égard des Japonais les mêmes moyens de conversion et le même langage qu'à l'égard des sauvages, en sorte qu'ils ne peuvent faire de recrues que parmi les basses classes. Le Japonais, dit-il, est essentiellement rationaliste. Ni le bouddhisme, ni le sintauisme n'ont été l'objet d'une foi aveugle au Japon comme ils ont pu l'être ailleurs. Il faut présenter au Japonais une religion scientifique, un christianisme élevé au-dessus des étroitesses de toutes les confessions et de toutes les sectes.

Il nous a paru curieux de laisser la parole à ce Japonais qui ne raisonne pas si mal. Il doit être, sans le savoir peut-être, un ami de l'Histoire des religions.

Digitized by Google

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 29 octobre.* M. *Maspero* présente une publication de M. *Victor Loret* : *La tombe d'un ancien Égyptien.* C'est la leçon de réouverture du cours d'archéologie professé par l'auteur à la Faculté des Lettres de Lyon. Les connaissances de M. Loret en botanique lui ont permis de reconnaître les plantes nommées dans les inscriptions ou dans les papyrus, et de reconstituer quelques-uns des parfums égyptiens les plus répandus, dont les recettes ont été retrouvées sur les murs des temples et dans les textes, par exemple le kyphi et le tasi. Ces parfums étaient d'un usage constant dans les cérémonies du culte d'Isis et de Sérapis. Ils se répandirent en Grèce et à Rome en même temps que les divinités alexandrines.

Séance du 5 novembre. On sait quelle importance les populations du moyen âge accordaient à la possession de reliques, surtout de reliques insignes. Elles protégeaient leurs possesseurs, opéraient de nombreux miracles et attiraient des bénédictions, spirituelles et temporelles, sur les localités où elles étaient conservées. Les reliques étaient l'objet d'échanges ou de cadeaux entre les princes ou les dignitaires ecclésiastiques; mais elles étaient aussi un objet d'ardente convoitise. Les vols de reliques étaient fréquents. M. *Le Blant* a réuni dans une très curieuse notice les appréciations des chroniqueurs sur des larcins de ce genre, soit au moyen âge, soit même à une époque toute voisine de la nôtre. Il résulte de son travail que, si l'on met à part quelques fidèles cultivés, l'opinion générale des chrétiens excusait le vol des reliques à cause des saintes dispositions du voleur. L'exemple le plus caractéristique cité par M. Le Blant, parce qu'il résume les autres sous une forme typique, c'est l'histoire de l'abbé qui pénètre, à la suite des croisés, dans un sanctuaire de Constantinople; il menace de mort le gardien si ce dernier ne consent pas à lui révéler la cachette des reliques importantes conservées en cet endroit; c'est un voleur, dit le chro-

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Digitized by Google

niqueur, mais c'est un saint voleur (*prædo sanctus*). — M. *Holleaux* fait une communication sur des fragments de statues découverts par lui au cours des fouilles du temple d'Apollon Ptoos. Ce sont les restes d'une statue qui appartient à la série des figures archaïques d'Apollon, seconde manière. M. Holleaux les compare à l'Apollon de Piombino (Louvre) et à l'Apollon Strangford (Musée britannique), et se croit autorisé à voir dans les trois statues les reproductions d'un même original qui serait l'Apollon Didyméen, de Canachos de Sicyone, dans le temple des Branchides, près de Milet. Les fragments découverts par M. Holleaux ne sont certainement pas postérieurs au v^e^ siècle. — Dans cette même séance, M. *Bergaigne* fait une communication sur le classement des hymnes du Rig-Véda et sur les indices que cette division fournit pour la critique du texte.

Séance du 12 novembre. M. *G. Perrot* entretient l'Académie des monuments découverts dans la Syrie septentrionale par une mission allemande que dirigeait M. de Puchstein. Il les rapproche de ceux qu'il a décrits dans son *Exploration archéologique de la Galatie*. On y voit souvent des divinités ailées, des rois ou des prêtres représentés sur un lion accroupi. Les inscriptions ne sont pas déchiffrées. Ces monuments sont ordinairement attribués aux Héthéens ou Hittites mentionnés dans la Bible et dans les inscriptions égyptiennes. — M. *Charles Robert* revient sur une inscription du Hiéraple, près Forbach, qu'il a publiée, sous toutes réserves, en 1873, dans la première partie de l'*Epigraphie de la Moselle* : *Minuris Lucanus V. S. L. M.* Mis en possession d'une transcription du texte, aujourd'hui perdu, et qui porte *Miniieris* = *Mineris*, M. Robert propose de lire : *Minervis*, l'*R* et le *V* étant souvent conjugués au moyen d'un petit trait qui a pu échapper aux premiers interprètes. Si cette conjecture est fondée, l'inscription du Hiéraple nous prouverait que les Gaulois du nord-est auraient, après la conquête romaine, adoré des Minerves comme ils adoraient des Mères, des Junons et des Mars (noms au pluriel). — M. *Gaston Paris*, en présentant le livre de M. *Cosquin*, *Contes populaires de la Lorraine*, insiste sur l'antiquité des contes populaires. La civilisation bouddhiste les a propagés, mais les travaux des égyptologues montrent qu'elle ne les a pas inventés; plusieurs de ces contes (par exemple ceux de Rampsinit et des Deux frères) se retrouvent déjà dans l'ancienne Égypte.

Séance publique annuelle du 19 novembre. Jugement des concours (voir plus haut la *Chronique*). — M. *Maspero* lit un mémoire sur les *Momies royales d'Égypte récemment mises au jour*. L'Académie avait déjà reçu communication du procès-verbal du dépouillement de ces momies (séance du 18 juin; voir notre compte rendu, tome XIII, p. 395). M. Maspero est entré, cette fois, dans des détails plus circonstanciés sur les personnages dont il s'agit et sur l'état de leurs momies. Voici quelques parties de son discours que nous reproduisons d'après le journal le *Temps* : « Les grands-prêtres d'Amon, à qui la loi confiait la garde des momies royales, avaient retiré les princes de la XIX^e^ et de la XX^e^

Digitized by Google

dynastie, Ramsès Ier, Séti Ier, Ramsès II, Ramsès III, des tombeaux somptueux qu'ils occupaient dans le Bab el-Molouk. C'était pour les sauver des voleurs; on les avait transportés d'abord dans une dépendance du tombeau d'Amenhotpou Ier, où la plupart des membres de la XVIIIe dynastie se trouvaient déjà réunis. Quand la race des grands-prêtres d'Amon s'éteignit à son tour, un fils de Sheshonq Ier, Ouapout, transféra les momies royales dans le tombeau où dormaient les dernières générations de la famille sacerdotale : prêtres et rois reposèrent côte à côte pendant près de trente siècles . . . . . .

« Séti Ier et Ramsès II sont d'un type assez différent. Ils se rattachaient par les femmes à l'ancienne lignée; mais ce qu'ils avaient en eux de sang royal ne leur avait donné aucun des traits qui distinguent les Thoutmos des Amenhotpou. Ils se ressemblent beaucoup l'un l'autre, plus peut-être que se ressemblent d'ordinaire le père et le fils; mais Séti a l'expression plus douce et plus intelligente, Ramsès II a plus de vigueur et de fierté. Tous deux sont dans un état de conservation telle qu'on les jurerait morts depuis quelques jours à peine, et pourtant trois mille ans et plus se sont écoulés depuis qu'ils régnèrent sur l'Égypte. Ramsès III leur appartient encore par les traits du visage, mais les procédés d'emmaillotement employés pour lui ne sont déjà plus ceux dont on s'était servi pour ses illustres prédécesseurs. Il semble qu'en sortant des troubles qui l'avaient agitée pendant près d'un demi-siècle, l'Égypte ait voulu redoubler de luxe et de recherche pour tout ce qui touchait à la personne des vivants et des morts. Les momies furent habillées avec plus de soin; les tissus furent de meilleure qualité, les bandages plus serrés, plus épais, mieux enroulés autour du corps et de manière à exclure plus complétement l'air et la lumière. Un masque de linge fin enduit de résine et de poix cache le visage : des peaux d'oignon couvrent la bouche et les yeux; d'espace en espace, on rencontre une enveloppe de linge poissé comme le masque de la figure. La plupart des bandelettes ont été fabriquées par les membres vivants de la famille ou par les serviteurs, dans le temple d'Amon, et portent la date de la fabrication, tracée à l'encre, parfois brodée au fil de couleur. Des serviettes et des écharpes entières méthodiquement pliées garnissent les jambes, les bras, la tête; elles sont bordées de raies rouges et bleues et frangées aux deux extrémités. Quelquefois une sorte de natte, tressée très lâche avec de la paille fine, est roulée autour de la momie au tiers environ de l'épaisseur totale. Une toile grossière, sur laquelle est peinte une scène d'adoration, cache le maillot. »

Séance du 3 *décembre*. Élection de M. *Croiset* en remplacement de M. Jourdain.

Séance du 17 décembre. M. *Le Blant* envoie de Rome une description des travaux entrepris pour dégager le monument circulaire qui contenait la tombe de Lucilius Pætus. La cella contient trois tombes en forme d'arcosolium. Plus tard les parois de stuc ont été garnies de loculi comme dans les catacombes, et au Ve siècle l'on a creusé sous le couloir primitif une nouvelle galerie également

Digitized by Google

garnie de loculi. Il y avait une véritable nécropole autour du monument. On a trouvé quelques cippes funéraires avec inscriptions, des squelettes d'enfants avec des colliers composés d'objets qui avaient la propriété de détourner le mauvais œil, tels que des scarabées, des lièvres, un phallus, une clochette, une tortue, un éléphant, etc.

Séance du 24 décembre. Élections de MM. *de Goeje* (de Leyde) et *Bretschneider* (médecin de l'ambassade russe à Pékin) comme correspondants étrangers, et de M. *Chabaneau,* professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier, comme correspondant national.

II. Société de Géographie. — *Séance du 17 décembre.* M. *Désiré Charnay* entretient la Société de sa dernière mission archéologique au Yucatan. Il était allé à Izamal, une ville sainte des anciens Mayas, avec l'espoir de retrouver les bas-reliefs qui, d'après Landa, ornaient autrefois les pyramides. Il n'en a trouvé qu'un petit nombre, mais il a découvert pendant ses recherches, sur les murs de la plate-forme inférieure des pyramides, des peintures murales d'un grand intérêt. Grâce à sa parfaite connaissance des antiquités mexicaines, M. Charnay a pu reconstituer une pyramide et un temple toltecs, avec leur polychromie, en combinant ses découvertes d'Izamal avec celles d'autres débris. Les formes générales du monument ainsi reconstitué, la variété et l'éclat des couleurs, rappellent les pagodes et les monuments de l'Asie décorés de briques peintes. Au nord de Valladolid M. Charnay a retouvé une ville inconnue, appelée Ek-Balam (Tigre noir), qui date d'une époque de décadence, après la chute de l'empire toltèque, alors que le Yucatan était divisé en un grand nombre de petites principautés. Ces constructions appartiennent à la même civilisation que les précédents. Dans l'île de Jaïna, au nord de Campêche, sur la côte occidentale, M. Charnay a découvert un ancien cimetière maya dont il a rapporté de nombreux objets qui sont actuellement exposés au musée du Trocadéro.

III. Journal asiatique. — Septembre-octobre : *A. Bergaigne,* la Samhitâ primitive du Rig-Veda. (Voir notre chronique.) *Senart,* Étude sur les inscriptions de Piyadasi (suite).

IV. Revue historique. — Novembre-décembre : Vicomte *G. d'Avenel,* Le clergé français et la liberté de conscience sous Louis XIII.

V. Revue critique d'histoire et de littérature. — 8 novembre : *Bachofen,* Antiquarische Briefe. (C. r. par M. *Théodore Reinach* : sur le rôle sacramentel et chthonique du nombre 8 chez les peuples anciens et sur l'avunculat ou l'autorité de l'oncle maternel dans la famille primitive.) *Freudenthal,* Ueber die Theologie des Xenophanes. (C. r. par M. *F. Picavet.*) *Lipsius,* Die Pilatusacten kritisch untersucht. (C. r. par M. *A. Sabatier* : le texte actuel ne permet aucune induction certaine sur les premières origines de ces documents.) — 22 novembre : *A. de Ruble,* Antoine de Bourbon et Jeanne d'Albret, t. IV. (C. r. par M. *T de L.*; renseignements intéressants sur l'assemblée de Saint-Germain et le massacre de Vassy.)

Digitized by Google

VI. Revue archéologique. — Septembre-octobre : *Jean Gozzadini*, Les fouilles archéologiques et les stèles funéraires du Bolonais. *H. Gaidoz*, Un sacrifice humain à Carthage (voir la Chronique). *Paul du Chatelier*, Le tumulus de Kerlan-en-Goulien.

VII. Revue des Deux-Mondes. — 1er décembre : *Ernest Renan*, Les origines de la Bible; la Loi (la suite au 15 déc.). — 15 décembre : *Ernest Lavisse*, Études sur l'histoire d'Allemagne; l'entrée en scène de la papauté. (Voir la Chronique sur ces trois articles.)

VIII. Revue politique et littéraire. — 13 novembre : *Ch. Lévêque*, Le mysticisme au XIIe siècle. Hughes de Saint-Victor.

IX. Mélusine. — 5 novembre : *H. Gaidoz*, Croyances et pratiques des chasseurs. *J. Tuchmann*, La fascination (suite) : Les femmes qui accouchent d'animaux. *H. Gaidoz*, Les vaisseaux fantastiques (suite). — 5 décembre : *André Lang*, Le lièvre dans la mythologie. *Israël Lévi*, Marina judaica. *H. Gaidoz*, Le jeu de saint Pierre. *L. F. Sauvé*, Croyances et superstitions vosgiennes. Remèdes populaires et superstitieux des montagnards vosgiens.

X. L'Homme. — 25 juillet : *Paul Sébillot*, Les dents de lait. — 10 septembre : Les légendes de Paris (même auteur).

XI. Mémoires de la Société des études japonaises. — 1886, no 2 : *G. von der Gabelentz*, L'œuvre du philosophe Kuan-Tsi, traduction et notes. *L. de Rosny*, Les dieux primordiaux du sintauïsme. Livres sacrés et philosophes chinois traduits en mandchou. — No 3 : Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient.

XII. Archives de la Société américaine de France. — 1886, no 1 : *L. de Rosny*, L'écriture hiéroglyphique dans l'ancienne Amérique en dehors du foyer de la civilisation mexicaine. — No 2 : *Paul Gaffarel*, Possibilité de relations entre l'Amérique et l'ancien continent dans l'antiquité. *Rémi Siméon*, Chrestomathie Nahuatl.

XIII. Annales de la Faculté des Lettres de Caen. — 1886, no 4 : *L. Lehanneur*, Les chrétiens en présence de la société antique, d'après Tertullien.

XIV. Bibliothèque de l'École des Chartes. — XLVII, no 4 : *Paul Tournier*, Un adversaire inconnu de saint Bernard et de Pierre Lombard.

XV. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — VI, 5 : *André Pératé*, La mission de François de Sales dans le Chablais (Documents inédits tirés des Archives du Vatican). *L. Auvray*, Notice sur le cartulaire de N.-D. de Bourgmoyen de Blois. *Ernest Langlois*, Le rouleau d' « Exsultet » de la bibliothèque Casanatense.

XVI. Revue celtique. — VII, 3 : *Stokes*, Find and the Phantoms. *Loth*, Le mystère des trois rois.

XVII. La Révolution française. — 14 novembre : *Victor Jeanvrot*. Pierre Suzor, évêque constitutionnel de Tours.

Digitized by Google

XVIII. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — Novembre. *Jules Bonnet*, La tolérance du cardinal Sadolet. *Ph. Corbière*, Introduction de la Réforme en Rouergue. *A. Erichson.* La sainte Cène dans le temple de Charenton en 1613. *H. L. Bordier*, L'Église de Paris en 1716.

XIX. La Controverse et le Contemporain. — 15 octobre. *Albert du Boys*, Une revanche de la liberté religieuse sur le tombeau d'un martyr (Thomas Becket). *Paul Allard*, Les chrétiens sous Claude le Gothique (268-270). *Ricard*, L'abbé Maury avant 1789; le clergé français dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Le P. *van den Gheyn*, La science des religions (fin). — 15 novembre : Le P. *J. Corluy*, La seconde venue du Christ et les premiers chrétiens. — 15 décembre : L'abbé *Fillion*, L'authenticité du quatrième évangile (1er article). *Albert du Boys*, L'anglicanisme considéré comme religion d'Etat.

XX. Revue de théologie et de philosophie. — 1886, n° 1 : *F. van Goens*, La foi d'après les synoptiques. *A. Revel*, La parousie (2e art.). *J.-J. Parander*, La religion du comte Tolstoï. — N° 2 : *H. Chavannes.* Le canon des saintes Écritures et sa délimitation. *H. Lecoultre*, Le séjour de Calvin en Italie d'après des documents récents. *G. Baldensperger*, Les origines de l'essénisme. — N° 4 : *H. Vuilleumier*, Quelques pages inédites d'un réformateur trop peu connu. — N° 6 : *Th. Byse*, Mythe et légende dans l'Ancien Testament, d'après H. Schultz.

XXI. Revue théologique. — 1886, n° 1 : *Godet*, L'enseignement de saint Paul concernant la vie future. *H. Blanc-Milsand.* Les travaux de la critique moderne relativement au Pentateuque. — N° 3 : *de Pressensé*, La religion de Zoroastre.

XXII. Revue de Belgique. — 15 novembre et 15 décembre. *A. Gittée*, Le folklore et son utilité générale.

XXIII. Bulletin de l'Académie royale de Belgique. — N° 8 : *de Harlez*, Coup d'œil sur l'histoire et l'état actuel des études avestiques.

XXIV. Muséon.— N° 5 : *Beauvois*, Deux sources de l'histoire de Quetzalcoatl. *G. Massaroli*, Essai d'interprétation assyro-chaldéenne. (Description du Bit-Zida.)

XXV. Academy. — 26 octobre. The orientalist congress. Semitic and aryan sections. *T. E. Warren*, The tropary of Ethelred (Sur le manuscrit d'un graduel de la fin du xe siècle). *A. H. Sayce*, A new Hittite inscription (Sur l'inscr. de Koklitolu; voyez les art. de MM. *Cheyne* et *Neubauer* dans le n° suivant). — 30 octobre : *S. Beal*, A new translation of Fâ-Hien (Sur la traduction de M. Legge). — 6 novembre : *A. H. Sayce*, The Amorites and the teraphim (Sur l'étymologie des mots *teraphim* et *rephaim.*)— 13 novembre : *H. G. Tomkins*, Hittites and Amorites. — 11 décembre : *A. Neubauer*, The Kenites. — 18 décembre : *G. W. Collins*, The Moabite stone (Observations sur l'interprétation de la stèle de Mésa, au Louvre, par MM. Smend et Socin).

XXVI. Athenæum. — 4 décembre : *A. Neubauer*, Azazel and the goat

Digitized by Google

worship (Azazel serait une divinité thériomorphe à laquelle on envoyait un bouc expiatoire).

XXVII. Contemporary Review. — Décembre : *Joseph Thomson*, Mohammedanism in central Africa.

XXVIII. Journal of the R. asiatic soc. of Great Britain. — XVIII, 3 : *Talbot*, The rock-cut caves and statues of Bamian. *Sewell*, Early buddhist symbolism. *Bertin*, The pre-accadian Semites. *Pincott*, The arrangement of the hymns of the Adi Granth.

XXIX. Presbyterian Review. — Octobre : *Green*, Hosea's testimony to the Pentateuch. *Moffat*, The crusad against the Albigenses.

XXX. Orientalist. — II, 9 et 10 : *Counsel*, On the origin of folklore. *Pannabokhe*, Translation of the Jatakas. *Shamsiden*, Ramazân fast. *De Silva*, Kathâlankâraya. *Rosairo*, Tamil folklore. *Bish. of Colombo*, Dummedha-jataka translated.

XXXI. American journal of archæology. — II, 3 : *Ward*, On oriental antiquities (3e art.). A god of agriculture.

XXXII. Indian Antiquary. — Octobre : Religion of the Arabs. *W. Elliot*, Early history of Pegu. — Novembre : *Murray-Aynsley*, Discursive contributions towards the comparative study of asiatic symbolism (suite).

XXXIII. China Review. — XIV, 6 : *Edkins*, The Yi-king and its appendices. *Parker*, The Tau-Têh King remains. *Edkins*, Astrology in ancient China. *Giles*, The remains of Lao-Tzu.

XXXIV. Jahrbuch des kgl. deutschen archaeol. Instituts. — I. 3 : *Fabricius*, Das Platæische Weihgeschenk in Delphi. *Graef*, Peleus und Thetis.

XXXV. Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akad. der Wissenschaften zu Berlin. — Nos 46-47 : *Schottmüller*, Bericht ueber die archivalischen Forschungen zur Geschichte und den Process des Tempelherrn-Ordens.

XXXVI. Sitzungsberichte der kgl. Akad. der Wissenschaften zu Wien. Philos. hist. Kl. — CXII. 2 : *Hartel*. Bibliotheca patrum latinorum hispaniensis, National Bibliotek in Madrid (suite). *Zingerle*, Der Paradiesgarten der altdeutschen Genesis.

XXXVII. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. — *N° 9 : Hartert*, Ueber Religion und Lebensweise der Bevœlkerung in den von ihm bereisten Gegenden des Nigergebietes, sowie ueber Handel und Verkehr daselbst.

XXXVIII. Beitræge zur Kunde der Indogermanischen Sprachen. — XII, 1 et 2 : *Fick*, Die ursprüngliche Sprachform und Fassung der Hesiodischen Theogonie. *Geldner*, Yasna 30. *Wilhelm*, Iranica. *De Harlez*, Das Alter und die Heimath des Avesta.

XXXIX. Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutsch-

Digitized by Google

land. — N° 1 : *Hoeniger*, Zur Geschichte der Juden im frühern Mittelalter, *I.* (Voir n° 2.) — N° 2 : *Bresslau*, Diplomatische Erlæuterungen zu den Judenprivilegien Heinrichs IV. *Wolff*, Zur Geschichte der Juden in Oesterreich.

XL. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — N° 10 : Der historische Hintergrund und die Abfassungszeit des Buches Esther und der Ursprung des Purim-Festes. *Theodor*, Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijæhrige Palæstinensische Cyklus (suite).

XLI. Ausland. — N° 39 et 40 : *Browski*, Die Jeziden und ihre Religion. — N° 48 : *V. Scala*, Die Berge im Zend-Avesta.

XLII. Globus. — N° 14 : *Hubad*, Die Entstehung der Welt nach slavischem Volksglauben. — N° 16 : *Brincker*, Die Omunaborombongasage der Herero (Ova-herero) und ihre ethnologisch-mythologische Bedeutung.

XLIII. Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik. — IX, 1 : *Mahé de la Bourdonnais* et *Marcel*, Der Buddhismus in Birma.

XLIV. Nord und Süd. — Décembre : *Bodenstedt*, Die heiligen Stætten in ihrer Bedeutung für Russland.

XLV. Hermes. — XXI. 4 : *Detlessen*, Das Pomerium Roms und die Grenzen Italiens. *Th. Mommsen*, Die Tatiuslegende. *A. Erman*, Die Herkunft der Faijumpapyrus.

XLVI. Zeitschrift für Philosophie und philisophische Kritik. — LXXXIX. 2 : *Markus*, Die Yoga-Philosophie nach dem Râjamârtanda dargestellt.

XLVII. Archiv für die Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters. — II. 3 et 4 : *Ehrle*, Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne. *Denifle*, Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. *Ehrle*, Ludwig der Baier und die Fraticellen und Ghibellinen von Todi und Amelia im Jahre 1328.

XLVIII. Oesterreichische Monatschrift für den Orient. — N° 9 : *V. Hellwald*, Alexander Hosic's Reise im südwestlichen China. *V. Nassakin*, Von der Messe in Nishni Nowgorod.

XLIX. Historiches Jahrbuch. — VII. 4 : *Ehses*, Die Politik Clemens VII bis zur Schlacht von Pavia (3e art.). *Sauerland*, Anmerkungen zum pæbstlichen Urkunden-und Finanzwesen wæhrend des groszen Schisma. *Finke*, Drei verdæchtige Urkunden Gregors IX.

L. Preussische Jahrbücher. — Die Entstehungsgeschichte des christlichen Dogmas.

LI. Baltische Studien. — N° 3 : *U. Jahn*, Hexenwesen und Zauberei in Pommern.

LII. Theologische Literaturzeitung. — 1886, N° 24 : *Hilgenfeld*, Judenthum und Judenchristenthum (c. r. par M. *A. Harnack*). *J. Bollig* et *Paul de Lagarde*, Johannis Euchaitorum metropolitæ quæ in codice vaticano graeco 676 supersunt (C. r. détaillé par M. *K. J. Neumann*.)

Digitized by Google

LIII. Theologische Studien und Kritiken. — 1887, n° 1 : *Müller*, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des XIV° Jahrh. *Ryssel*, Die Anfænge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit.

LIV. — Zeitschrift für Kirchengeschichte. — VIII. 4 : *V. Schultze*, Zur Geschichte Konstantins des Groszen. *Joh. Gottschick*, Hus, Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche (fin).

LV. Jahrbücher für protestantische Theologie. — XIII. 1 : *Voigt*, Melanchton's und Bugenhagen's Stellung zum Interim und die Rechtfertigung des letzteren in seinem Johannes-Commentar. *Feine*, Zur synoptischen Frage (2e art.). *V. Soden*, Der Epheserbrief. *Schüren*, Zu Adrianos (moine et exégète du Ve siècle). *Gelzer*, Zur Praxis der Ost-rœmischen Staatsgewalt.

LVI. Katholik. — Septembre : Apostolicitæt des Jacobus-Briefes nach Inhalt und Form. Die ersten Glaubensboten in Meklenburg. (Voir Octobre.)

LVII. Rivista storica italiana. — III, 3 : *La Mantia*, Origine e vicende dell' inquisizione in Sicilia.

LVIII. Archivio per lo studio delle tradzioni popolari. — V. 2 : *Pitré*, Alberi e piante negli usi e nella credenze popolari siciliane. *Nardo Cibele*, La festa di S. Martino in Belluno. *Ferraro*, Tradizioni ed usi popolari ferraresi. *Castellani*, Un canto et una leggenda delle Marche.

LIX. Nuova Antologia. — N° 22 : Bertolini, Clemento XIV e la soppressione dei gesuiti.

LX. Revista de Espagna. — N°s 443 et 445 : *Sala y Villaret*, La teologia en España.

LXI. O Instituto. — Novembre 1886 : *Joaquim Maria Rodrigues de Brito*, O Christianismo (O Messianismo).

LXII. Theologisch Tijdschrift. — Novembre 1886 : *J. van Loon*, Dr. D. Vœlter's Hypothese ter oplossing van het Ignatiaansche vraagstuk. *Dr. D. Vœlter*, Neueres über die Apokalypse.

LXIII. Theologische Studien. — IV. 3-5 : *Muller*, Malebranche en zijne godsleer. — *Baljon*, De Testamenten der XII Patriarchen. *Daubanton*, Het apocryphe boek « Sophia Jesu Sirach » en de leertype daarin vervat (Voir n° 6). *Van Toorenenbergen*, Het oorspronkelijk Mozaische in den Pentateuch fin). *Kleyn*. Keizer Justinianus I en de christelijke kerk. — N° 6 : *Weyland*. Compilatie en omwerkingshypothesen tœgepast op de Apokalypse van Johannes.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

Maurice Vernes. L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions. Son enseignement en France et à l'étranger. Paris, Leroux, 1887, in-12 de 281 p.

Comte *Goblet d'Alviella.* Introduction à l'histoire générale des religions. Résumé du cours public donné à l'Université de Bruxelles en 1884-1885. Bruxelles, Muquardt; Paris, Leroux, 1887, in-8 de VIII et 176 p.

A. Reiners. Die Pflanze als Symbol und Schmuck im Heiligthume von den frühesten Zeiten bis jetzt. Ratisbonne, Verlagsanstalt, 1886, in-8 de VIII et 223 p.

J. Fritz. Aus antiker Weltanschauung. Die Entwicklung des jüdischen und griechischen Volkes zum Monotheismus. Hagen, Risel, 1886, in-8 de IV et 433 p.

Paul Regnard. Sorcellerie, magnétisme, morphinisme, délire des grandeurs. Paris, Plon, Nourrit, in-8 avec 120 grav.

Paul Gibier. Le spiritisme (le fakirisme occidental). Paris, Doin, 1886.

De Pressensé. L'ancien monde et le christianisme (t. I de l'Hist. des trois premiers siècles de l'Église chrétienne). Paris, Fischbacher, 1887, in-8 de XV et 669 p.

S. Rubin. Geschichte des Aberglaubens bei allen Vœlkern mit besonderem Hinblicke auf das jüdische Volk. Vienne (chez l'auteur; en hébreu), 1887, in-8 de 182 p.

CHRISTIANISME

Th. Ziegler. Geschichte der christlichen Ethik. Strasbourg, Trübner, 1886, in-8 de XVI et 594 p.

A. Hauck. Kirchengeschichte Deutschlands, T. I ; Bis zum Tode des Bonifatius. Leipzig, Hinrichs, 1887, in-8 de VIII et 557 p.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des périodiques.*

Digitized by Google

R. Scherer. Handbuch des Kirchenrechts, I, 2. Graz, Moser, 1886, in-8 de VIII et p. 309-687.

F. Wiegand. Der Erzengel Michael in der bildenden Kunst. Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1886, in-8 de V et 83 p.

P. Hinschius. Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. T. IV, 1. Berlin, Gutentag, 1886.

Henri Lasserre. Les saints Évangiles, traduction nouvelle publiée avec l'« imprimatur » de l'archevêché de Paris. Paris, Palmé, in-18 de 640 p.

V. Courdaveaux. Saint Paul d'après la libre critique en France. Paris, Fischbacher, in-16 de VIII et 149 p.

J. Hermann. Essais sur l'origine du culte chrétien dans ses rapports avec le judaïsme. Paris, Fischbacher, 1886, in-8 de VII et 63 p.

J. H. Friedlieb. Das Leben Jesu Christi des Erlœsers. Paderborn, Schœningh, 1887, in-8 de XII et 481 p.

E. Vischer. Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung. Mit einem Nachwort von *A. Harnack.* Leipzig, Hinrichs, 1886, in-8 de 137 p.

D. Voelter. Die Offenbarung Johannis, keine ursprüngliche jüdische Apokalypse. Tubingue, Heckenhauer, 1887.

A. Hilgenfeld. Judenthum und Judenchristenthum. Leipzig, Fues, 1886, in-8 de 122 p.

B. Weiss. Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. Berlin, Hertz, 1886, in-8 de XIV et 643 p.

A. Link. Christi Person und Werk im Hirten des Hermas. Marbourg, 1886, in-8 de 64 p.

V. H. Stanton. The jewish and christian Messiah; a study in the earliest history of christianity. Édimbourg, Clark, 1886, in-8 de 414 p.

A. Harnack. Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. Leipzig, Hinrichs, 1886, in-8 de III et 59 p.

J. *L. Kreyher.* Annæus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum. Berlin, Gaertner, 1887, in-8 de VIII et 198 p.

W. D. Killen. The Ignatian epistles entirely spurious : a reply to the Dr Lightfoot. Édimbourg, Clark, 1886, in-8 de 96 p.

F. X. Pleithner. Aelteste Geschichte des Breviergebetes oder Entwicklung des kirchlichen Stundengebetes bis in das Ve Jahrh. Kempten, Kœsel, 1887, in-8 de XIV et 319 p.

A. Eichhorn. Athanasii de Vita ascetica testimonia collecta. Halle, Niemeyer, 1886, in-8 de 62 p.

Delattre. Archéologie chrétienne de Carthage; fouilles de la basilique de Damous-el-Kavita. Lyon, Missions catholiques, 1886, in-8 de 71 p.

J. P. Migne. Patrologiæ græcæ t. XXXVII; S. Basilius Cæsariensis, t. IV. Paris, Garnier, 1886, in-8 à 2 col. de 781 p.

Digitized by Google

J. P. Migne. Patrologiæ latinæ, t. II. Tertulliani opera omnia, t. posterior. Paris, Garnier, 1886, in-8 à 2 col. de 794 p.

A. Roesler. Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Ein Beitrag zur Kirchen-und Dogmengeschichte des IV^e^ und V^e^ Jahrh. Fribourg en Brisgau, Herder, 1886.

S. Ephraem Syri. Hymni et sermones, quos... ed. Th. Lamy, t. II. Malines, Dessain, 1886, in-4 à 2 col. de XXIII et 832 p.

A. Jahn. Des h. Eustathius, Erzb. von Antiochien, Beurtheilung des Origenes betreffend die Auffassung der Wahrsagerin I Kœn. XXVIII und die desbezügliche Homilie des Origenes. Leipzig, Hinrichs, 1886, in-8 de XXVII et 75 p.

P. J. Ficker. Die Quellen für die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst. Altenbourg, 1886, in-8 de 60 p.

B. Simson. Die Entstehung der pseudo-Isidorischen Falschungen in Le Mans. Leipzig, Duncker.

F. Stœber. Quellenstudien zu dem laurentianischen Schisma (498-514). Vienne, Gerolds, 1886, in-8 de 81 p.

L. A. Hoppensack. Winfried-Bonifatius. Paderborn, Schœningh, 1886.

P. Capello. Vita di S. Brunone, fondatore di Certosini. Neuville-sous-Montreuil, Duquat, 1886, in-8 de VII et 424 p.

G. Madelaine. Histoire de S. Norbert, fondateur de l'ordre de Prémontré et archevêque de Magdebourg, d'après les manuscrits et les documents originaux. Lille, Desclée de Brouwer, 1886, in-8 de XII et 564 p.

L. Salembier. Petrus de Alliaco. Lille, Lefort, 1886, in-8 de LXIX et 384 p.

K. *Müller.* Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des XIV^e^ Jahrh. Gotha, F. A. Perthes, 1886, in-8 de XII et 172 p.

W. Wattenbach. Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg. Berlin, Reimer, 1887.

J. Wyclif. Tractatus de benedicta incarnacione, now first printed from the Vienna and Oriel mss by E. Harris. Londres, Trübner, 1886, in-8 de XXX et 271 p.

V. Vattier. John Wyclyff. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine. Paris, Leroux, 1886, in-8 de VI et 347 p.

A. Jundt. L'Apocalypse mystique du moyen âge et la Matelda de Dante. Paris, Fischbacher, in-8 de 76 p.

U. Tammen. Kaiser Friedrich II und Pabst Innocenz IV in den Jahren 1243-1245. Leipzig, 1886, in-8 de 52 p.

A. Pokorny. Die Wirksamkeit des Legaten des Pabstes Honorius III in Frankreich und in Deutschland. Krems, Oberrealschule, 1886, in-8 de 41 p.

W. Martens. Die Besetzung des pæbstlichen Stuhls unter den Kaisern Heinrich III und Heinrich IV. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1887.

O. Ringholz. Des Benedictinerstiftes Einsiedeln Thætigkeit für die Reform deutscher Klœster vor dem Abte Wilhelm von Hirschau. Fribourg, Herder, 1886, in-8 de 53 p.

Digitized by Google

Corpus reformatorum, V. LIX : J. Calvini opera quæ supersunt omnia. Edd. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. V. XXXI. Brunswick, Schwetske, 1886, in-4 de 842 p.

F. Salles. Annales de l'Ordre teutonique ou de Sainte-Marie de Jérusalem depuis son origine jusqu'à nos jours. Paris, Palmé; Vienne, Braumüller, 1887.

Albert Desjardins. Les sentiments moraux au XVI^e^ siècle. Paris, Pedone-Lauriel, 1886, in-18.

J. Hergenroether. Leonis X Pontificis Maximi regesta, fasc. 4. Fribourg en Brisgau, Herder, 1886.

K. Rothenhäusler. Die Abteien und Stifte des Herzogthums Württemberg im Zeitalter der Reformation. Stuttgart, Deutsches Volksblatt, 1886, in-8 de XVI et 269 p.

B. Gebhardt. Adrian von Çorneto. Ein Beitrag zur Geschichte der Curie und der Renaissance. Breslau, Preuss, 1886.

K. Mayr-Deisinger. Wolf Dietrich von Raittenau, Erzb. von Salzburg (1587-1612). Munich, Rieger.

Ch. Pradel. Un négociateur protestant sous le règne de Louis XIII, Jean de Bouffard Madiane (1597-1674). Toulouse, Bouladoure-Privat, 1886, in-8 de 24 p.

J. Soffner. Geschichte der Reformation in Schlesien, fasc. 1. Breslau, Aderholz, 1886, in-8 de IV et 182 p.

J. Ludwig. Die reformierte Gemeinde in Fredericia (Danemark). Brême, Müller, 1886, in-8 de 137 p.

F. Scaduto. Stato e chiesa nelle Due Sicilie dai Normanni ai giorni nostri (sec. XI-XIX). Palermo, Amenta, 1887, in-8 de VIII et 803 p.

P. Wurm. J. Valentin Andreæ, ein Glaubenszeuge aus der Zeit des dreissigjährigen Krieges, mit Auszügen aus seiner Schriften. Calw, Vereinsbuchhandlung, 1887, in-8 de 240 p.

A. H. Hore. The church in England from William III to Victoria. Londres, Parker, 2 vol.

C.H. Crookshank. History of methodism in Ireland, t. II : The Middle Age. Londres, Woolmer, 1886, in-8 de 488 p.

A. Ritschl. Geschichte des Pietismus, t. III : der Pietismus in der lutherischen Kirche des XVII^e^ und XVIII^e^ Jahrhundert, 2^e^ partie. Bonn, Marcus, 1886, in-8 de IX et 469 p.

J. H. Overton. The evangelical revival in the XVIII century. Londres, Longmans, 1886, in-12 de 208 p.

J. F. von Schulte. Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Giessen, Roth, 1886.

L. Jeantet. Le protestantisme vu de Genève en 1886. Paris, Plon, Nourrit.

Digitized by Google

JUDAISME ET ISLAMISME

G. d'Eichthal. Mélanges de critique biblique. Paris, Hachette, 1886, in-8 de III et 406 p.

E. Mahler. Biblische Chronologie und Zeitrechnung der Hebræer. Vienne, Koneggen, 1887, in-8 de XIV et 204 p.

E. Hull. Memoir on the geology and geography of Arabia Petræa, Palestine and adjoining districts. Londres, 1886 (Palestine Exploration fund), in-4 de X et 145 p. avec pl.

E. Herrmann. Prolegomena zur Geschichte Sauls. Lœbau, 1886, in-8 de IV et 50 p.

H. Blanc-Milsand. Les travaux de la critique moderne relativement au Pentateuque. Paris, Fischbacher, 1886, in-8 de 39 p.

R. Finsler. Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausens von Geschichte und Religion des Alten Testamentes. Zurich, Schulthess, 1887, in-8 de 91 p.

C. A. Briggs. Messianic prophecy. The prediction of the fulfilment of redemption through the Messiah. A critical study of the messianic passages of the Old Testament in the order of their development. Édimbourg, Clark, 1886, in-8 de 532 p.

A. Eckstein. Geschichte und Bedeutung der Stadt Sichem. Berlin, 1886, in-8 de 50 p.

R. P. Smith. Daniel, an exposition of the historical portion of the writings of the prophet Daniel. Londres, Nisbet, 1886, in-8 de 338 p.

Harnischmacher. Essenorum apud Judæos societatis origines exponuntur et historia. Bonn, Gymn. Pr., 1886.

M. Bloch. Die Ethik in der Halacha. Buda-Pesth, chez l'auteur, 1886.

Lady *Magnus.* Outlines of Jewish history from B. C. 586 to 1885. Londres Longmans, 1886.

Hartwig Derenbourg. La Science des religions et l'Islamisme. Paris, Leroux in-18 (Bibl. orient. elzévirienne).

James Basset. Persia, the land of the Imans. Londres, Blackie, 1886.

F. Wüstenfeld. Fachr-ed din, der Drusenfürst und seine Zeitgenossen. Gœttingue, Dieterich, 1886.

LES RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

J. Kuhl. Homerische Untersuchungen. Jülich, Progr., 1886.

M. Reinkens. De Aeschyli Danaidibus. Dusseldorf, Gymn. Progr., 1886.

F. Hiller von Gærtrigen. De Græcorum fabulis ad Thraces pertinentibus quæstiones criticæ. Berlin, Haude et Spener, 1886, in-8 de 84 p.

G. Attinger. Beitræge zur Geschichte von Delos bis Ol. 153. 2. Frauenfeld, Huber, 1887.

Digitized by Google

T. Homolle. De antiquissimis Dianæ simulacris deliacis. Paris, Vieweg, 1887.

E. Pfleiderer. Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, nebst Anhang ueber heraklitischen Einflüsse im alttestamentlichen Koheleth und besonders im Buche der Weisheit sowie in der ersten christlichen Literatur. Berlin, Reimer, 1886, in-8 de IX et 354 p.

J. Stuhrmann. Die Idee und die Hauptcharaktere der Nibelungen. Paderborn, Schœning, 1886, in-8 de 79 p.

L. Laistner. Der Archetypus der Nibelungen. Munich, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1886.

RELIGIONS DE L'ASIE

Edwin Arnold. Asia revisited. Londres, Trübner, 1886.

Maurice Jametel. La Chine inconnue. Paris, Rouam, 1886.

J. Schwab. Das altindische Thieropfer, mit Benutzung handschriftlicher Quellen bearbeitet. Erlangen, Deichert, 1886.

A. Bastian. Indonesien oder die Inseln der Malayischen Archipel, 3e livr.; Sumatra und Nachbarschaft. Berlin, Dümmler, 1886.

FOLK-LORE

G. Heeger. Ueber die Trojanersage der Britten. Munich, Oldenbourg, 1886.

Emmanuel Cosquin. Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers et précédés d'un essai sur l'origine et la propagation des contes populaires européens. Paris, Vieweg, 2 vol. in-8.

Paul Sébillot. La deuxième série des Légendes, Croyances et Superstitions de la mer. Les Météores et les Tempêtes. Paris, Charpentier, 1 vol. in-18.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATORZIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

L'empereur Julien (suite et fin), par M. *Albert Réville*..... 1 et 145

L'étude de la religion égyptienne. Son état actuel et ses conditions. — Introduction à un cours sur la religion de l'Égypte à l'École des Hautes Études, par M. *E. Lefébure*..... 26

Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes, par le Dr *Ignaz Goldziher*. 49

La croyance à l'immortalité de l'âme chez les anciens Irlandais, par M. *Georges Dottin*..... 53

Le sens primitif des mots latins *Augur* et *Genius*, par M. *Paul Regnaud*. 67

La religion chaldéo-assyrienne, par M. *E. de Pressensé*..... 73

Les Institutions ecclésiastiques d'Herbert Spencer et l'évolution du sentiment religieux, par M. le comte *Goblet d'Alviella*..... 95

Le pessimisme moral et religieux chez Homère et Hésiode (1er article), par M. *J.-A. Hild*..... 168

Le code sacerdotal pendant l'exil, par M. *J. Halévy*..... 189

Du merveilleux dans Lucain, par M. *Maurice Souriau*..... 203

La religion et le théâtre en Perse, par M. *Edouard Montet*..... 277

Vritra et Namoutchi dans le Mahâbhârata, par M. *Léon Feer*..... 291

Le christianisme chez les anciens Coptes (1er article), par M. *E. Amélineau*..... 308

L'histoire des religions. Sa méthode et son rôle, d'après les travaux récents de MM. Maurice Vernes, Goblet d'Alviella et du P. van den Gheyn, par M. *Jean Réville*..... 346

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Le septième congrès international des orientalistes. — Session de Vienne, par M. *L. de Milloué*..... 219

Une dernière version russe de la Fille aux bras coupés, par M. *Léon Sichler*..... 228

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Pages.

Andrew Lang. La Mythologie (M. *Albert Réville*)..... 233

R. B. Anderson. Mythologie scandinave. Légendes des Eddas (M. *E. Beauvois*)..... 236

R. Smend et *A. Socin*. Die Inschrift des Kœnigs Mesa von Moab (M. *A. Carrière*)..... 238

Charles Piepenbring. Théologie de l'Ancien Testament (M. *Etienne Coquerel*)..... 241

A. Reichenbach. Die Religionen der Vœlker nach den besten Forschungsergebnissen bearbeitet (M. *Jean Réville*)..... 245

CHRONIQUES..... 117, 248, 364

DÉPOUILLEMENTS DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES..... 126, 262, 382

BIBLIOGRAPHIE..... 136, 270, 391

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

PERIODICALS

FOURTEEN DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

SEP 25 1995

LIBRARY USE

DEC 13 1955

DEC 13 1955 LU

JAN 23 1982

REC. CIR. JUL 30 1981

DEC 6 1985

RECEIVED BY

MAR 14 1986

CIRCULATION DEPT.

RECEIVED BY

MAR 14 1986

CIRCULATION DEPT.

RECEIVED

SEP 18 1995

CIRCULATION DEPT.

LD 21-100m-2,'55
(B139s22)476

General Library
University of California
Berkeley

Digitized by Google

Revue de l'histoire des religions
BL3
R4
v.14

PERIODICALS

GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY

B000936157

Revue
262274
BL3
R4
v.14

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google